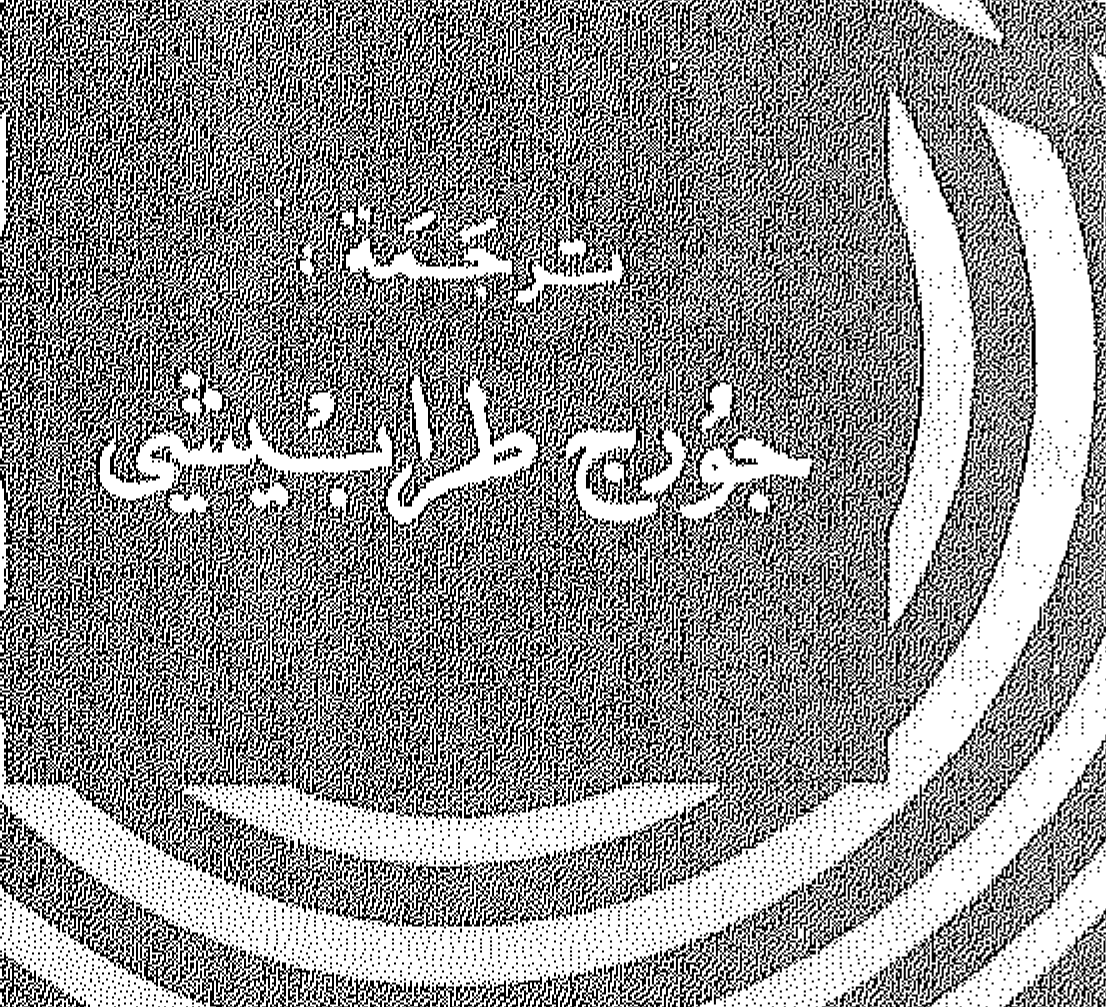
سيغموند فرويد





سيغموند فرويد

الطوطم والحرام

ترجمة:

جورج طرابيشي

هــذه ترجمــة كتــاب

TOTEM ET TABOU

PAR

SIGMUND FREUD

PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT
PARIS 1965

تصدير

الفصول الأربعة التي يتألف منها هذا الكتاب كانت نشرت من قبل في مجلتي ايماغو ، وهي تمثل المحاولة الاولى التي قمت بها بغية تطبيق وجهة نظر التحليل النفسي ومعطياته على بعض ظاهرات السيكولوجيا الجمعية التي لا يزال يحيط بها الغموض . انها تأخذ اذن منحى مباينا لمنحى المؤلف الكبير لفلهلم فونت[1] الذي أراد أن يطبق على الموضوع نفسه فرضيات علم النفس التحليلي وطرائق عمله ، وكذلك لمنحى مباحث مدرسة زوريخ للتحليل النفسي[2] التي تسعى ، على العكس من ذلك ، الى تفسير السيكولوجيا الفردية بمعطيات مأخوذة من السيكولوجيا الجمعية[3] . وإني لأقر عن طواعية أن هذين المنحيين في البحث كانا بمثابة منطلق لمباحثي الشخصية .

---

(١) فلهلم فونت : فيلسوف وعالم نفس الماني (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠) . تتلمذ على هلمولتز وأسس أول مختبر لعلم النفس التجريبي . له مباحث عدة في الادراك والاحساس . وأشهر مؤلفاته اسس علم النفس الفيزيولوجي (١٨٦٧) . وله ايضاً مبادىء علم نفس الشعوب (١٩١٢) . « م » .

(٢) مدرسة زوريخ للتحليل النفسي : هي المدرسة التي تزعمها ك.غ.يونغ بعد الانشقاق عن فرويد ، ومنطلقها الاعم هو اللاشعور الجمعي . « م » .

(٣) يونغ : تحولات الليبيدو ورموزه ، في حولية البحوث التحليلية النفسية والمرضية النفسية ، م٤ ، ١٩١٢ . وللمؤلف نفسه : محاولة لعرض النظرية التحليلية النفسية .

تشكو هذه المباحث من عيوب وثغرات لا أماري فيها البتة . وبعض هذه العيوب والثغرات هي من ذلك النوع الذي يتعذر تلافيه عندما يُطرق موضوع من الموضوعات للمرة الأولى . وعليه ، لن اتكلم عنها هنا . بيد أن هناك عيوباً وثغرات أخرى تتطلب ، بالمقابل ، بعض الايضاحات .

إن هـذا الكتـاب ، إذ يتـوجـه الى جمهـور من غـير أهـل الاختصاص ، لا يمكن مع ذلك لغير قراء متضلعين بقدر أو بآخر في التحليل النفسي ان يفهموه ويقدروه بحق قدره . فهو يرمي الى مد جسر بين الاتنولوجيين واللغويين والمختصين في الفنون والتقاليد الشعبية ، الخ ، من جهة أولى ، وبين المحللين النفسيين ، من الجهة الثانية ، من غير أن يقتدر مع ذلك على أن يقدم لأي طرفين ما ينقصهما : للأولين تمرساً كافياً بالتقنية السيكولوجية الجديدة ، وللثانين تحكماً كافياً بالمواد التي تنتظر الإعداد والصياغة . ومن ثم كان لزاماً عليه أن يقنع بإثارة اهتمام كلا الفريقين ، وسأغبط نفسي إذا ما تأدت محاولتي هذه الى تقريب الشقة بين جميع اولئك العلماء برسم تعاون لا يمكن إلا أن يكون خصباً بالنتائج .

ان الموضوعين المعلن عنهما في عنوان هذا الكتاب ، الطوطم والحرام ، لا يُعالجان فيه مع ذلك بكيفية واحدة . فمشكلة الحرام تجد لها فيه حلاً أعتبره يقينينا وشبه نهائي . ولكن ليس كذلك حال الطوطمية التي لا مناص لي من الإقرار بصددها بكل تواضع بأن الحل الذي أقترحه لها هو فقط ذاك الذي تأذن به المعطيات الراهنة للتحليل النفسي وتبرره . وهذا الفرق في النتائج المتحصلة ، من حيث درجة يقينيتها ، مرده الى أن الحرام TABOU(٤) لا يزال على قيد الوجود الى

---

(٤) التابو : كلمة بولينيزية الاصل تطلق على ما هو محظور من الافعال والاشياء لا لسبب عقلي او عملي بل لسبب وهمي واعتقادي . والانسان البدائي يعتقد ان مخالفة الحرام تجلب شراً مستطيراً مثل المرض او العمى او الموت . ولا تزال شعوب كثيرة =

ايامنا هذه ، وفي مجتمعاتنا العصرية ؛ وعلى الرغم من أن الحرام يُتصور تصوراً سلبياً ويطال موضوعات مغايرة تماماً ، فإنه و« الآمر المطلق » الذي قال به كانط شيء واحد من وجهة النظر السيكولوجية ، مع فارق بسيط وهو أنه يريد أن يفعل فعله عن طريق الإلزام والإكراه منحياً كل تعليل واعٍ . أما الطوطمية ، بالمقابل ، فبعيدة منتهى البعد عن طريقتنا الراهنة في الشعور والاحساس . فهي عبارة عن مؤسسة اختفت منذ أمد بعيد ونابت منابها أشكال دينية واجتماعية جديدة ؛ مؤسسة لا نعثر لها إلا بعد لأي على آثار مبهمة في ديانة الشعوب المتحضرة الحديثة وفي أعرافها وعاداتها ، وقد طرأت عليها تبدلات عميقة حتى لدى الشعوب التي لا تزال تأخذ بها.والحق أن تقدم البشرية الاجتماعي والتقني لم يلحق بالحرام ضرراً كذاك الذي ألحقه بالطوطم . وقد حاولت في هذا الكتاب أن أستخلص المعنى البدائي للطوطمية من آثارها وبقاياها الطفلية ، من المظاهر التي تتجلى بها في مجرى نمو أطفالنا . ويبدو أن الوشائج الوثيقة القائمة بين الطوطم والحرام تقدم لهذه الفرضية أسساً جديدة ؛ ولكن حتى على فرض أنه قام الدليل في نهاية المطاف على بعد احتمالها ، فإني لعلى ثقة مع ذلك بأنها ستكون أسهمت ، الى حد ما ، في تقريب الشقة بيننا وبين واقع اضمحل منذ زمن وبات من العسير غاية العسر تجديد بنائه .

س.ف

= تعتقد أن قتل بعض الحيوانات أو لمس بعض الاشياء مجلبة لبلاء عظيم . وفكرة الحرام مقترنة بفكرة التقديس،بمعنى أن الذي ينتهك حرمة الشيء المقدس يعرض نفسه لغضب الآلهة . وقد طال الحرام ضرباً خاصاً من الاتصال الجنسي ، هو بالضبط ما يعرف بزنى المحارم . « م » .

(١)

خـوف زنـى المحـارم

نعرف المسافة التي قطعها انسان ما قبل التاريخ ، في نموه وتطوره ، بفضل الأنصاب والادوات التي خلّفها لنا ، وبفضل بقايا فنه وديانته وتصوره للحياة، تلك البقايا التي وصلت إلينا إما مباشرة ، وإما عن طريق المأثور في الاساطير والخرافات والحكايات ، وأخيراً بفضل بقاء عقليته التي يسعنا أن نتعرف قَسَماتها في أعرافنا وعاداتنا نحن . زد على ذلك أن انسان ما قبل التاريخ هذا لا يزال ، الى حد ما ، معاصرنا ؛ فلا يزال يوجد الى اليوم بشر نعدهم أقرب منا بكثير الى البدائيين ، ونرى فيهم أسلاًء وأخلافاً مباشرين لأولئك الاسلاف . على هذا النحو نحكم على الشعوب التي توصف بأنها متوحشة وشبه متوحشة ، والتي تكتسب حياتها النفسية أهمية خاصة بالنسبة الينا ، اذا استطعنا ان نثبت أنها تؤلف مرحلة سابقة ، لم يذهب الزمن بمعالمها ، من تطورنا نحن .

لنفرض أن هذا الاثبات قد تم ؛ فإذا ما أجرينا في هذه الحال مقارنة بين « سيكولوجيا الشعوب البدائية » ، كما تزيح لنا عنها النقاب الاتنوغرافيا ، وبين سيكولوجيا الاعصبة ، كما تستبان من المباحث التحليلية النفسية ، كان من المحتم ان نلقى بينهما كلتيهما سمات مشتركة عديدة ، وأن تتوفر لنا المقدرة على أن نرى في كل منهما ، على ضوء جديد ، وقائع معروفة من قبل .

لأسباب خارجية وداخلية على حد سواء سأختار لتلك المقارنة القبائل التي وصفها لنا الاتنوغرافيون على أنها اكثر القبائل توحشاً وتأخراً وبؤساً : أعني السكان البدائيين لأحدث القارات الخمس سناً ، اوستراليا التي حافظت حتى في مجموعتها الحيوانية على قَسَمات اثـرية شتى ، لا سبيل الى العثور على مثلها في أي موضع آخر .

يؤلف سكان اوستراليا البدائيون عرقاً على حدة ، لا قرابة له جسمانية أو لغوية بأي من جيرانه الأدنين ، الشعوب الميلانيـزية والبولينيزية والماليزية . هؤلاء السكان لا يبتنون لا منازل ولا أكواخاً متينة ، ولا يفلحون الأرض ، ولا يملكون أي حيوان أهلي ، ولا حتى الكلب ، ويجهلون حتى فن صناعة الفخار .ويتألف قوتهم من لحم جميع الحيوانات ، أيـاً كانت ، ومن الجـذور التي يقتلعونهـا من الارض . وليس لهم لا ملوك ولا زعماء ، ومجلس الكهول هو الذي يقوم على تصريف الشؤون المشتركة . وليس من المحقق أن نعثر لديهم على آثار ديانة ما ، في صورة عبادة تؤدى لكائنات عليـا . وقبائل الداخل ، التي اضطرت ، من جراء نقص الماء ، الى أن تخوض الكفاح ضد شروط بالغة القسوة ، تبدو من جميع النواحي اكثر بدائية من القبائل المجاورة للساحل في القارة .

لا ريب في اننا لا نستطيع ان نتوقع ان يتقيد هؤلاء البؤساء العراة من أكلة لحوم البشر بأخـلاق جنسية قـريبة من اخـلاقنا الجنسية نحن ، أو أن يفرضوا على غرائزهم الجنسية قيوداً مسرفة في صرامتها . ومع ذلك فإننا نعلم أنهم يفرضون على أنفسهم تحظيراً بالغ الشدة للعلاقات الجنسية المحرمية INCESTUEUX . بل يبدو أن تنظيمهم الاجتماعي بأسره مرهون بهذا القصد أو مرتبط بتحقيقه .

نجد لدى الاوستراليين ، بدلاً من جميع المؤسسات الدينيـة والاجتماعية التي تعوزهم، نظام **الطوطمية** . فالقبائل الاوستراليـة تنقسم الى جماعـات أصغر حجماً ، هي **العشائر** ، التي تحمل كل عشيرة منها اسم **طوطمها** . ما الطوطم ؟ إنه بصفة عامة حيوان ، من

الحيوانات التي يُؤكل لحمها ، وغير مؤذٍ ، أو بالعكس خطِر ومهاب الجانب ، وفي النادر الاندر نبات أو قوة طبيعية (مطر ، ماء) تربط بينها وبين الجماعة برمتها صلة خاصة . والطوطم هو ، في المقام الاول ، سلف العشيرة ؛ وهو في المقام الثاني روحها الحامي وولي نعمتها الذي يبعث اليها بالنبوءات ، والذي يعرف أولادها ولا يفترسهم حتى وان يكن عظيم الخطورة على أولاد العشائر الاخرى .وعلى هذا، فإن من يكون لهم طوطم واحد يكون عليهم التزام مقدس بالامتناع عن قتل (أو إتلاف) طوطمهم وبالامتناع عن اكل لحمه أو التمتع به بأي صورة أخرى ، وأي انتهاك لهذا الالتزام يستتبع آلياً العقاب . والصفة الطوطمية مباطنة لا لحيوان مفرد بعينه ولا لموضوع مفرد بعينه (من نبات أو قوة طبيعية) ، بل لجميع الافراد التي تدخل في نوع الطوطم . وبين الحين والآخر تقام احتفالات يكرر فيها اعضاء الجماعة الطوطمية او يحاكون ، برقصات طقسية ، حركات طوطمهم وخصائصه .

يُتناقل الطوطم وراثياً ، بموجب عمود الأب والأم على حد سواء . ومن المرجح أن التناقل بموجب عمود الأم كان هو الأول في الزمن ، ولم يحل محله التناقل بموجب عمود الأب إلا في طور متأخر . والتبعية للطوطم هي بمثابة الأساس في جميع الالتزامات الاجتماعية المترتبة على الاوسترالي ؛ وهي تتخطى من جهة أولى التبعية للقبيلة ، وتنزل من الجهة الثانية بقرابة الدم الى مرتبة ثانوية[1] .

ولا يرتبط الطوطم لا بالارض ولا بموضع بعينه ؛ فأعضاء الطوطم الواحد يمكن ان يحيوا متفرقين عن بعضهم بعضاً وفي وئام مع الأفراد التابعين لطوطم مغاير[2] .

---

(١) فريزر : الطوطمية والزواج الخارجي TOTEMISM AND EXOGAMY ، م١ ، ص٥٣ : « ان العصبية التي يخلقها الطوطم اقوى من عصبية الدم أو الأسرة ، بالمعنى الحديث للكلمة .

(٢) إن هذا التلخيص المقتضب للغاية للنظام الطوطمي يستوجب بعض الايضاحات =

وعلينا الآن ان نشير ، أخيراً ، الى تلك الخاصية المميزة للنظام الطوطمي التي تجعل منه مثاراً لاهتمام المحلل النفسي بصفة خاصة .

---

* والتحفظات . فلفظ الطوطم TOTEM ادخله على اللغة ، باسم TOTAM ، في سنة ١٧٩١ الانكليزي ج.لونغ مقتبساً إياه عن قبائل الهنود الحمر في اميركا الشمالية . وقد ايقظ الموضوع بحد ذاته رويداً رويداً اهتماماً بالغاً في الاوساط العلمية وتأدى الى بحوث مستفيضة ، أخص بالذكر منها مؤلَّف ج.غ. فريزر العظيم ، في اربعة مجلدات : **الطوطمية والزواج الخارجي** (١٩١٠) ، ومؤلفات اندرو لانغ وبحوثه (وفي مقدمتها **سر الطوطم** THE SECRET OF THE TOTEM، ١٩٠٥).والى الاسكتلندي ش.فرغوسن ماك لينان(١٨٦٩ ـ ١٨٧٠) يعود الفضل في ادراك اهمية الطوطمية بالنسبة الى تاريخ البشرية البدائية . وقد أُكتشفت ولا تزال تُكتشف الى اليوم مؤسسات طوطمية ليس لدى الاوستراليين وحدهم ، بل كذلك لدى هنود اميركا الشمالية ، ولدى شعوب الارخبيل الاوقيانوسي . وفي الهنـد الشرقيـة ، ولدى الكثـير من اقـوام افريقيا . بيد أن بعض الآثار والبقايا ، التي يعسر تأويلها ، تبيح لنا ان نفترض ان الطوطمية وُجدت ايضاً لدى الشعوب الآرية والسامية البدائية في اوروبا وآسيا ، مما يحمل علماء كثيرين على ان يروا في الطوطمية مرحلة ضرورية وعامة في التطور البشري .
كيف آل الحال بالبشر البدائيين الى حبو أنفسهم بطوطم ، أي الى وضع انتسابهم الى حيوان بعينه في اساس فرائضهم الاجتماعية ، وكما سنرى لاحقاً ، في أساس تقييداتهم الجنسية ؟ تكثر بهذا الصـدد النظريات . وقد استعرضها فونت في **علم نفس الشعوب** (المجلد ٢ : «**الاسطورة والدين**») ، ولا يبدو انها آيلة الى وفاق فيما بينها . وفي نيتي أن أجري على مشكلة الطوطمية دراسة خاصة ، بالاستعانة بالمنهج التحليلي النفسي (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) .
ولئن قامت خلافات حول التفسير النظري للطوطمية ، ففي وسعنا ايضاً القول إن الوقائع التي تؤلفها لا يمكن اداء منطوقها بأحكام عـامة ، كمـا تبيَّن لنـا ذلك اختبارياً . وما من تأويل إلا ويحتمل استثناءات واعتراضات . لكن لا يجوز ان يغرب عنا انه حتى الشعوب الاكثر بدائية ومحافظة هي ، بمعنى ما،شعوب هرمة ، ولها وراءها تاريخ طويل مديد ، تعرَّض في اثنائه ما كان بدائياً لديها لتطور وتحريف لا يستهان بهما . وعلى هذا النحو فإن الشعوب التي لا تزال تعتنق الى يومنا هذا الطوطمية ، إنما تعتنقها في اشكال بالغة التنوع من الانحلال والتجزؤ والارتباط بمؤسسات اجتماعية ودينية اخرى ، او كذلك في اشكال ثابتة مستقرة ، وإنما بعيدة بما فيه الكفاية عن شكلها البدائي . ويلزم عن ذلك انه من الحرج ان نحدد ، في الوضع الراهن ، ما يمثل صورة امينة لماضٍ حي وما لا يعدو ان يكون تحريفاً ثانوياً له .

فحيثما سرى مفعول هذا النظام ، اشتمل ، بغير ما استثناء إجمالاً ، على قانون ينص على ما يلي : **إن اعضاء الطوطم الواحد لا يجوز لهم ان يقيموا فيما بينهم علاقات جنسية ، ولا يجوز لهم بـالتالي الزواج فيما بينهم** . ذلك هو قانون الزواج الخارجي ، المتلازم والنظام الطوطمي ، فلا يفارقه .

ان هذا التحظير ، الذي لا محيص عن التقيد به بصرامة ، حقيق بأن يسترعي الانتباه . فهو لا يمتّ بأي صلة منطقية الى ما نعرفه عن طبيعة الطوطم وخصائصه ، ولسنا نملك فهماً للكيفية التي امكن له بها ان يتسلل الى الطوطمية.وعليه،لا يدهشنا ان نجد بعض الباحثين يصادرون على ان الزواج الخارجي لم يكن في بادىء الأمر ، ومنطقياً ، على صلة بالطوطمية ، وانما أضيف اليها إضافة في وقت لاحق ، حينما ظهرت ضرورة فرض قيود زواجية . ومهما يكن من أمر ، وسواء أكانت الرابطة بين الزواج الخارجي والطوطمية بعيدة الغور أم لم تكن ، فإن هذه الرابطة قائمة وتبدو متينة للغاية .

لنحاول أن نفهم دلالة هذا التحظير على ضوء بعض الاعتبارات .

أ ـ ان انتهاك هذا التحظير لا يعقبه عقاب ، آلي ان جاز القول ، للمذنب ، نظير ما يحدث عند انتهاك محظورات طوطمية أخرى (وعلى سبيل المثال تحظير اكل لحم الحيوان الطوطمي) ، وانما تبادر القبيلة بأسرها الى الثأر له ، كما لو أن بيت القصيد درء خطـر يتهدد الجماعة بكاملها أو تدارك خطيئة تنيخ بثقلها عليها . هـاكم شاهداً اخذناه عن فريزر ، وفيه بيان لمدى تشدد البدائيين في معاقبة هذه الانتهاكات ، التي لا مراء في أنها لا تتصف بالصفة الاخلاقية ، حتى من وجهة نظرنا نحن :

« في اوستراليا يُعاقب في العادة الاتصال الجنسي بشخص من عشيرة محرَّمـة بالموت . ومن غير المهم أن تكون المراة منتمية الى الجماعة المحلية نفسها ، أو الى قبيلة اخرى قبل أن تقع في الأسر في اثناء غارة من الغارات ؛ والرجل من العشيرة المذنبة ، إذ يستبيح تلك

المرأة كما يستبيح زوجته ، يُطارد ويقتل من قبل رجال عشيرته ، وتشاطره المرأة المصير نفسه . بيد أنه من الممكن أحياناً ، وفي حال فلاح الآثمين كليهما في الإفلات من الملاحقة لردح من الزمن ، أن تُنتسى الاهانة . وفي الحالات النادرة التي تقع فيها الفاحشة التي نحن بصددها لدى قبيلة تا ـ تا ـ تهي في بلاد الويلز الجديدة في الجنوب ، فإن الرجل يقتل ، لكن المرأة تُعض وتطعن بالرماح في مواضع شتى من جسمها ، إلى ان تلفظ الروح أو تكاد ؛ والسبب في الامتناع عن قتلها حالاً هو أنها فعلت ما فعلته إكراهاً . وحتى فيما يتصل بعلاقات الحب العارضة فإن التقيد بمحظورات العشيرة يكون تاماً ، وكل انتهاك للتحظير «يُعد كبرى الكبائر ويُعاقب بالموت »(هاويت) »[٣] .

ب ـ بما أن القصاص عينه ينزل بالمغامرات الغرامية العابرة ، اي التي لا يعقبها إنجاب ، فإنه من المستبعد أن تكون اعتبارات عملية هي التي أملت فرض المحظورات ؛

ج ـ بما ان الطوطم وراثي ولا يطرأ عليه أي تعديل من جراء الزواج ، فإنه من السهل رصد نتائج هذا الحظر في حالات الوراثة الأموية . فإن كان الرجل ينتمي ، مثلاً ، الى عشيرة طوطمها هو القنغر وتزوج من امرأة ، طوطم عشيرتها هو طائر الأمو ، فإن جميع الأولاد ، من ذكور وإناث ، سيصيرون من طوطم الأمو . وعليه ، فإن الابن الذي قد يُنجب من هذا الزواج سيكون محالاً عليه أن يقيم علاقات محرمية مع امه ومع اخته الأمو مثله [٤] .

---

(٣) فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، م١ ، ص٥٤ .

(٤) بيد ان هذا الحظر لا يمنع الأب ، وهو من طوطم القنغر ، ان يقيم علاقات محرمية مع بناته ، وهن الأمو . وفي الوراثة الابوية للطوطم سيكون الأب والاولاد قنغريين ؛ وفي هذه الحال لن يكون مباحاً للأب ان يقيم علاقات محرمية مع بناته ، ولكن سيكون في مستطاع الابن ان يقيم علاقات من هذا القبيل مع الأم . ونتائج الحظر الطوطمي هذه تظهر ان الوراثة الامومية اقدم عهداً من الوراثة الأبوية ، إذ لدينا اكثر من سبب يحملنا على الافتراض أن هذه المحظورات تستهدف في المقام الأول =

د ـ لكن حسبنا ان نلقي نظرة متأنية لنتبين أن الزواج الخارجي الذي يؤلف جزءاً لا يتجزأ من النظام الطوطمي تترتب عليه نتائج أخرى ويرمي الى أهداف أخرى غير مجرد تحظير العلاقة المحرمية بالام والاخت . فهو ينهى الرجل عن الاتصال الجنسي بأي امرأة أخرى من جماعته ، أي بعدد من النساء ممن لا تربطه بهن أي قرابة دم ، وان أعتبرن مع ذلك قريبات له بالعصب . والتعليل السيكولوجي لهذا التقييد المدهش ، الذي يجاوز كل ما يمكن ان يُقارن به لدى الشعوب المتحضرة ، لا يتضح للعيان من الوهلة الأولى . والشيء الوحيد الاكيد هو أن دور الطوطم (الحيوان) ، بصفته الجد الاول ، يُحمل على محمل الجد العظيم في هذا التحظير . فجميع الذين يتحدرون من طوطم واحد متحدون دماً ، ويؤلفون أسرة تعد فيها درجات القرابة ، مهما تكن بعيدة ، مانعاً مطلقاً للاتصال الجنسي .

على هذا النحو يبدو هؤلاء المتوحشون وكأنما يتسلط عليهم خوف سافر من حب المحارم ، وحساسيتهم شديدة الإرهاف بالعلاقات المحرمية ، وهذا الخوف وهذه الحساسية مرتبطان بخاصية لا نستطيع لها فهماً ومؤداها ان قرابة الدم تسد مسدها القرابة الطوطمية . على انه ينبغي لنا أن نحاذر الغلو في هذه المقابلة بين كلا النوعين من القرابة ، ويجب ان يكون ماثلاً امام أبصارنا أن حب المحارم الفعلي لا يؤلف ، في ظل التحظير الطوطمي ، إلا حالة خاصة .

كيف حلت الجماعة الطوطمية محل الأسرة الفعلية ؟ ذلك لغز قد لا يكون امامنا من سبيل الى حله إلا بعد أن نفهم فهماً جيداً طبيعة الطوطم . صحيح أنه في مستطاعنا أن نفترض أن إحلال الرابطة الطوطمية محل الرابطة الأسرية كان القاعدة الممكنة الوحيدة لتحظير حب المحارم ، لأن منح الفرد قدراً من الحرية الجنسية ، يتخطى حدود العلاقات الزوجية ، كان من شأنه ان يحدو

= الحفزات المحرمية عند الابن .

به الى انتهاك قـرابة العصب الـواحد وعـدم التوقف حتى امـام المحارم . ولكن من الممكن الـرد على افتـراض كهذا بـأن عادات الاوستراليين تنطوي على شروط اجتماعية وعلى ظروف احتفالية لا يُعترف فيها بحق قاصر على صاحبه للرجل في المراة التي تُعد في مثل هذه الحال زوجة شرعية له .

تتسم لغة هذه القبائل الاوسترالية(٥) بخاصية ذات صلة بكل تأكيد بهذه الواقعة . فالتسميات التي تعتمدها في الإشارة الى روابط القرابة تتصل بالعلاقات لا بين فردين ، بـل بين فـرد وجماعـة ؛ وبحسب تعبير السيد ل.هـ.مورغان(٦)، تؤلف هذه التسميات نظاماً « تصنيفياً » . وهذا معناه أن الانسان يطلق اسم الأب لا على ذلك الذي أنجبه فحسب ، بل كذلك على كل رجل كان يمكـن ، بحسب أعراف القبيلة ، ان يتزوج أمه ويصير أباه ؛ ويطلق اسم الأم على كل امراة كان يمكن ان تصير فعلاً أمه بدون ان تنتهك عـادات القبيلـة ؛ ويطلق اسم **الأخوة والأخـوات** لا عـلى أولاد والـديـه الحقيقيين فحسب ، بل كذلك على أولاد جميع الاشخاص الآخرين الذين كان من الممكن ان يكونوا والديه ، الخ .. وعلى هذا ، فـإن أسماء القرابة التي يتبادلهـا اوستراليـان فيما بينهمـا لا تسمي بالضرورة قرابة دم أو عصب ، كما الحال في لغتنا نحن ؛ أو قل إنها تسمي علاقات اجتماعية اكثر مما تسمي علاقات طبيعية . واننا لنجد شيئاً يشابه نظام التصنيف هذا في حضارتنا في غرف الاطفال حيث يسمي هؤلاء جميع أصدقاء والديهم وصـديقاتهم بـاسم « عمي » .

---

(٥) وكذلك غالبية الشعوب الطوطمية .

(٦) لويس هنري مورغان: انتروبولوجي اميركي (١٨١٨ ـ ١٨٨١) . وضـع تصوراً نشوئياً وماركسياً للانتروبولوجيا الاجتماعية . وارخ للمجتمع البدائي ، وله دراسة مشهورة بعنوان : « المجتمع القديم ، مباحث في خطوط التقدم البشري من الوحشية ، عبر الهمجية ، إلى الحضارة » « م » .

و« خالتي » ، كما اننا نستخدم التسميات نفسها بمعنى مجازي حينما نتكلم عن « الاخوة في ابولون » و« الاخوات في المسيح » .

ان هذه التعابير التي تبدو لنا غاية في الغرابة قابلة بسهولة للتعليل ، متى ما رأينا فيها مخلفات وصفات للمؤسسة التي سماها الموقر ل.فيزون « الزواج الجماعي » والتي بموجبها يمارس عدد من الازواج حقوقاً زوجية على عدد من النساء . والاولاد الذين يُنجبون من هذا الزواج الجماعي يتعين عليهم بطبيعة الحال ان يعتبروا انفسهم إخوة واخوات ، وحتى وان لم يكونوا من أم واحدة ، وأن يعدوا جميع رجال الجماعة آباء لهم .

على الرغم من أن بعض الباحثين ، ومنهم مثلاً وسترماك في كتابه **تاريخ الزواج** ، يأبون التسليم بالنتائج التي استخلصها غيرهم من الاسماء التي تشير الى قرابات الجماعة ، فإن الباحثين الذين درسوا اكثر من غيرهم البدائيين الاوستراليين يتفقون على ان يروا في أسماء القرابة التصنيفية بقيا متخلفة من العهد الذي كان فيه الزواج الجماعي ساري المفعول . وبحسب ما يذهب اليه سبنسر وجيلن [٧] ، فإن شكلاً معيناً من الزواج الجماعي ما يزال قائماً الى اليوم لدى قبائل الاورابونا والديبيري . وعليه ، فإن الزواج الجماعي سبق في الظهور الزواج الفردي لدى هذه الاقوام ، ولم يختف من الوجود بدون أن يترك آثاراً في اللغة وفي العادات .

لكن اذا وضعنا الزواج الجماعي موضع الزواج الفردي ، فإن التشدد المسرف في الظاهر الذي نلحظه لدى هذه الأقوام في تحظير حب المحارم يغدو مفهوماً . فالزواج الخارجي الطوطمي وتحظير المعاشرة الجنسية بين اعضاء العشيرة الواحدة يبدو وكأنه أنسب وسيلة للحؤول دون حب المحارم الجماعي ، وسيلة أُعتمِدت في عصر

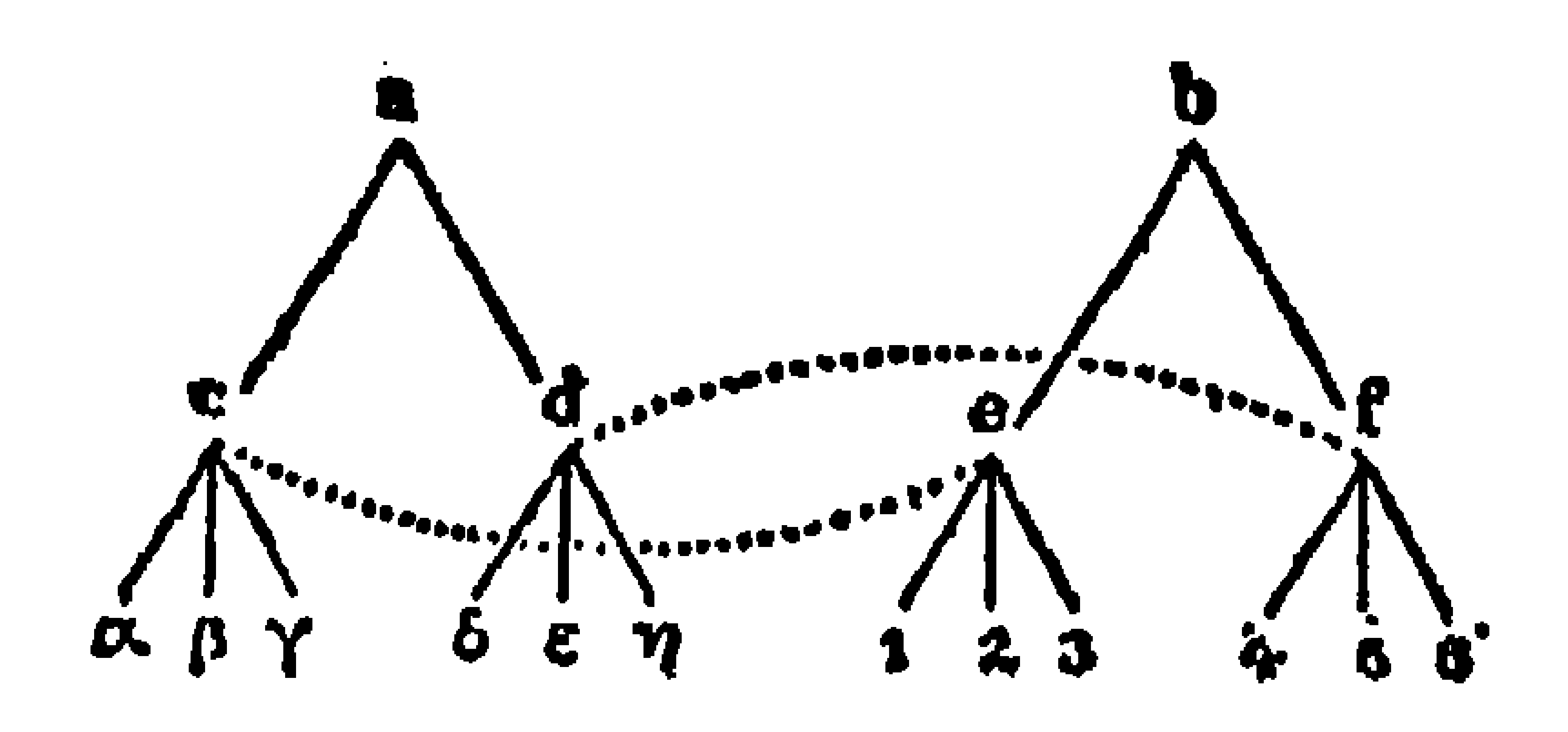
---

(٧) القبائل الاصلية في اوستراليا الوسطى THE NATIVE TRIBES OF CEN-TRAL AUSTRALIA ، لندن ١٨٩٩ .

ناءٍ واستمرت على قيد الوجود ردحاً طويلاً من الزمن بعد زوال الأسباب التي ولّدتها .

اذا تهيأ لنا اننا فهمنا على هذا النحو أسباب التقييدات الزواجية القائمة لدى بدائيي اوستراليا ، فعلينا ايضاً أن نعلم أن الشروط الفعلية تتسم بقدر اكبر بكثير من التعقيد الذي يبدو للوهلة الأولى وكأنه عصي على التفكيك . وبالفعل ، لا وجود إلا لقبائل اوسترالية قليلة التعداد لا تعرف من تحظير آخر غير ذاك الذي تفرضه الحدود الطوطمية . فأغلب هذه القبال منظّمة على نحو تنقسم معه اولاً الى فخدين يقال لهما الطبقتين الزواجيتين (FRATRIES كما يسميهما الباحثون الانكليز) . وكل واحدة من هاتين الطبقتين تتقيد بقاعدة الزواج الخارجي وتتألف من عدد معلوم من الجماعات الطوطمية . وبصفة عامة تنقسم كل طبقة زواجية الى فصيلتين ، بحيث تتألف القبيلة بأسرها على هذا النحو من اربع فصائل ؛ ويترتب على ذلك ان الفصائل تشغل محلاً وسطاً بين الطبقات الزواجية والجماعات الطوطمية .

على هذا يمكن وضع الرسم البياني التالي للمخطط النموذجي - الذي غالباً ما يتحقق - لتنظيم القبيلة الاوسترالية :



ان الجماعات الطوطمية الاثنتي عشرة تجتمع كما نرى في اربع فصائل وطبقتين . وجميع التفريعات تتقيد بقاعدة الزواج

الخارجي[٨] . والفصيلة C تؤلف وحدة زواجية خارجية مع الفصيلة E ، والفصيلة D تؤلف وحدة مماثلة مع الفصيلة F . والنتيجة التي تتأدى اليها هذه المؤسسات ، وبالتالي اتجاهها وميلها ، لا يحيط بها شك : فهي تفيد في فرض تحديد جديد على الاختيار الزواجي والحرية الجنسية . ولو لم يكن هناك سوى الجماعات الطوطمية الاثنتي عشرة ، لكان في مستطاع كل عضو في كل جماعة (على فرض ان كل جماعة تتألف من عدد متساو من الافراد) ان يختار ١٢/١١ من نساء القبيلة . لكن وجود الطبقتين الزواجيتين يحد عدد النساء ، اللواتي يمكن ان يقع عليهن اختيار كل عضو ، بـ ١٢/٦ ، أي بالنصف . فالرجل الذي ينتمي الى الطوطم A لا يمكن ان يتزوج إلا امرأة تنتمي الى الجماعات ١ ـ ٦ . والتفرع الى فصيلتين يخفض الاختيار إذ يحده بـ ١٢/٣ ، أي الربع : فالرجل الذي ينتمي الى الطوطم A لا يمكنه أن يختار امرأته إلا من بين النساء اللواتي ينتمين إلى الجماعات 6,5,4 .

إن العلاقات التاريخية القائمة بين الطبقات الزواجية ، التي يصل تعدادها لدى بعض القبائل الى ثمان ، وبين الجماعات الطوطمية لم تتوضح بعد . على أن الواضح هو أن هذه المؤسسات تنشد الهدف نفسه الذي ينشده الزواج الخارجي ، بل تسعى حتى الى تخطيه . لكن على حين ان الزواج الخارجي الطوطمي يتلبس جميع مظاهر مؤسسة مقدسة ، لا يعرف أحد كيف رأت النور ، وبالتالي مظاهر عرف وعادة،فإن المؤسسة المعقدة التي تؤلفها الطبقات الزواجية ، بتفريعاتها والشروط المرتبطة بها ، تبدو انها حصيلة تشريع واع وقصدي أخذ على عاتقه فيما يظهر تعزيز تحظير حب المحارم ، وعلى الارجح لأن التأثير الطوطمي كان بدأ يضعف . وعلى

---

(٨) إن عدد الطواطم يجري اختياره اعتباطياً .

حين ان النظام الطوطمي يؤلف ، كما بتنا نعلم ، أساس جميع الالتزامات الاجتماعية الاخرى للقبيلة وتقييداتها الخلقية ، فإن دور الطبقة الزواجية يقتصر بصفة عامة على تنظيم الاختيار الزواجي وحده .

في اثناء التطور اللاحق لنظام الطبقات الزواجية يظهر الميل الى توسيع التحظير الذي يطال زنى المحارم الطبيعي وزنى محارم الجماعة ليشمل الزيجات بين الاقارب الأبعدين للجماعة ؛ وذلك هو عين التدبير الذي اعتمدته الكنيسة الكاثوليكية أصلاً حينما وسعت التحظير الذي كان يطال الزيجات بين الاخوة والاخوات ليشمل الزيجات بين ابناءالعم ، وتبريراً لتدبيرها هذا اخترعت درجات القرابة الروحية[8] .

ليس لنا من مصلحة في أن ندخل في لب تفاصيل المناقشات المعقدة والمفتقدة للوضوح التي دارت حول أصل الطبقات الزواجية ومدلولها ، وكذلك حول علائقها بالطوطم. وحسبنا أن ننوه بمدى الحرص الذي يبديه الاوستراليون وأقوام بدائية أخرى في تطبيق تحظير المحارم[9]. بل يسعنا القول إن هؤلاء البدائيين اكثر وسوسة منا نحن أنفسنا من هذا المنظور . ومن المحتمل أن تعرضهم اكثر منا لإغراء زنى المحارم يجعلهم بحاجة الى حماية أنجع من هذه الاغراءات .

غير أن رهاب المحارم ، الذي هو من العلاقات الفارقة لهذه الاقوام ، لم يقنع بإنشاء تلك المؤسسات التي تقدم بنا وصفها والتي تبدو لنا موجهة بصورة رئيسية ضد محارم الجماعة . بل ينبغي أن نضيف طائفة بكاملها من « الاعراف » التي ترمي الى منع المعاشرة

((٨) مادة الطوطمية في الموسوعة البريطانية ، الطبعة ١١ ، ١٩١١ (أ.لانغ) .

(٩) لفت ستورفر الانتباه الى هذه النقطة في مقالة حديثة بعنوان : حول الموقف الغريب لقاتل الاب (« كتابات في علم النفس التطبيقي » ، فيينا ، ١٢ ايلول ١٩١٢)

الجنسية الفردية بين الاقارب الاقربين ، على منوال ما يجري عندنا نحن ، والتي تتقيد بها تلك الاقوام بصرامة دينية . والهدف الذي تنشده هذه الاعراف يكاد لا يرقى إليه شك . والباحثون الانكليز يطلقون عليها اسم AVOIDANCES (أي ما ينبغي تحاشيه) . وهي تجاوز في انتشارها الاقوام الطوطمية الاوسترالية . وسأرجو القارىء فقط ان يكتفي هنا ببعض المقتطفات الجزئية من الوثائق الوفيرة التي نحوزها حول هذا الموضوع .

تستهدف هذا التحظيرات التقييدية في ميلانيزيا صلات الابناء بالأم والاخوات . وهكذا فإن الصبي في ليبرز آيلاند ، وهي إحدى جزر الهبريدس الجديدة ، متى ما بلغ سناً معينة ، يترك البيت الأموي ويذهب للاقامة في الدار المشتركة CLUB حيث ينام ويتناول وجبات طعامه . ويظل في استطاعته ان يزور بيته وأن يأتيه مطالباً بالقوت ؛ ولكن حينما تكون أخته حاضرة فيه يتعين عليه ان يغادره بدون أن يصيب طعاماً ؛ واذا لم تكن إحدى أخواته حاضرة كان له أن يتناول طعامه جالساً على مقربة من الباب . واذا التقى الاخ والاخت اتفاقاً خارج البيت ، فعلى هذه أن تولي الأدبار أو أن تختبىء . وحينما يتعرف الصبي فوق الرمال آثار أقدام إحدى أخواته ، لا يجوز له أن يقتفيها . ويسري التحظير نفسه على الاخت . ولا يجوز للصبي حتى أن يتلفظ باسم أخته ، وعليه أن يحاذر التلفظ بكلمة من اللغة الدارجة اذا كانت هذه اللفظة تؤلف جزءاً من اسم الاخت . وهذا التحظير ، الذي يسري مفعوله منذ الاحتفال الطقسي بالبلوغ ، ينبغي ان يراعى مدى الحياة . والتنائي بين الام وابنها يزيد مع السنين ، على أن الأم تُلزم بتقييدات أوسع من تلك التي يُلزم بها الابن . فحينما تأتيه بشيء ليأكله ، لا تقدم اليه الطعام مباشرة ، بل تكتفي بأن تضعه أمامه ؛ وهي لا تخاطبه أبداً بلا كلفة ، بل تستخدم ضمير المخاطب الجمع بدلاً من ضمير المخاطب المفرد عندما تتوجه إليه بالكلام (مستخدمة بطبيعة الحال ألفاظاً

تطابق ضمائر « انت » و« أنتم » التي نستخدمهـا نحن). ويسري مفعول هذه العادات نفسها في كاليدونيا الجديدة . وعندما يلتقي أخ وأخت ، فعلى هذه أن تختبىء في الدغل ، وعليه هو أن يتابع طريقه بدون ان يلتفت نحوها[١٠] .

في شبه جزيرة الغزلان في بريتانيا الجديدة يجب أن تمتنع الاخت ، متى تزوجت ، عن توجيه الكلام الى أخيها ؛ وبدلاً من أن تلفظ اسمه ينبغي أن تشير اليه تورية[١١] .

يسري التحظير نفسه ، في مكلمبورغ الجديدة ، لا على الأخ والأخت فحسب ، بل كذلك على ابـن العم وابنة العم . فلا يجوز لهما أن يقتربا واحدهما من الآخر ، ولا ان يتصافحا باليد ، ولا ان يتبادلا الهدايا ؛ واذا ارادا التكالم ، كان عليهما ان يفعلا ذلك عن بُعد عدة خطى . وزنى المحارم بالاخت يعاقب بالشنق[١٢] .

في جزر فيجي تطبق هذه التحظيرات بصرامة متناهية ؛ وهي تسري لا على اقرباء العصب الواحد فحسب ، بل كذلك على الاخوة والاخوات في الجماعة . ومما يبعث على الدهشة أن نعلم أن هؤلاء البدائيين يقيمون حفلات طقسية للتهتك الجمـاعي تتم في أثنـائها المعاشرة الجنسية المضروب عليها حظر شديد . ولكن في وسعنا أيضاً ، بدلاً من ان نعجب لهذا التناقض ، أن نستخدمه في تفسير الحظر نفسه[١٣] .

يطال التحظير ، لدى قبائل الباطا في صوماطرة ، جميع درجات

---

(١٠) ر.هـ. كودرينغتون : الميلانيزيون ، في فريزر : الطوطمية والزواج الخارجي ، م١ ، ص ٧٧ .

(١١) فريزر، المصدر نفسه ، ص ١٢٤ ، نقلاً عن كلاينتتشن : سكان ضفاف جـزيرة الغزلان .

(١٢) فريزر ، المصدر نفسه ، م٢ ، ص ١٣١ ، نقلاً عن ب.ج. بيكل في مجلة انتروبوس ، ١٩٠١ .

(١٣) فريزر ، المصدر نفسه ، م ٢ ، ص ١٤٧ ، نقلاً عن الموقر ل . فيزون .

القرابة القريبة . فمن الإخلال الصارخ مثلاً بأصول اللياقة ان يصحب الفرد من الباطا أخته الى اجتماع ما . والاخ من الباطا يشعر بالحرج في معشر أخته ، وان بحضور أشخاص آخرين . وعندما يدلف الاخ الى البيت ، تؤثر الاخت او الاخوات الانسحاب منه . كذلك فإن الأب لا يختلي ابداً بابنته ، كما لا تختلي الأم بابنها . ويضيف المبشر الهولاندي ، الذي روى هذه الوقائع ، قوله إنه لا يجد مناصاً من الاقرار بكل أسف بأن لها ما يبررها . فمن المسلم به لدى هؤلاء القوم أن الخلوة بين رجل وامرأة لا مناص من أن تتأدى الى علاقة حميمة في غير محلها بينهما ، وبما أن هؤلاء القوم يتوقعون ان تُنزل بهم أقسى العقوبات وأن تترتب عليهم أوخم العواقب اذا ما ارتكبوا خطيئة الاتصال الجنسي بالاقارب الاقربين ، فمن الطبيعي ان يفكروا باتقاء شر أي إغراء ممكن بتحظيرات من ذلك القبيل (١٤) .

لدى قبائل البارونغو في خليج ديلاغوا، في افريقيا ، تُفرض أصرم الاحتياطات على الرجل تجاه زوجة ابن حميه ، أي زوجة أخي زوجته هو . فحينما يلتقي الرجل في مكان ما هذه القريبة ، الخطرة بالنسبة إليه ، يتحاشاها بكل حذر . وهو لا يجرؤ على ان يأكل وإياها من قصعة واحدة ، ولا يكلمها إلا مرتجفاً ، ولا يعزم على الدنو من بيتها ولا يحييها إلا بصوت لا يكاد يسمع(١٥) .

تعرف قبائل الاكامبا (أو الواكامبا) في افريقيا الشرقية الانكليزية تحظيراً كان لنا أن نتوقع انتشاره على نطاق أوسع . ففي الفترة الفاصلة بين البلوغ والزواج يتعين على البنت ان تتحاشى بكل عناية أباها . فهي تختبيء حينما تلتقيه في الطريق ، ولا تسعى أبداً الى الجلوس بجانبه ، وتسلك هذا المسلك الى يوم خطوبتها . ولكن بدءاً من

---

(١٤) فريزر ، المصدر نفسه ، م ٢ ، ص ١٨٩ .

(١٥) فريزر ، المصدر نفسه ، م ٢ ، ص ٣٨٨ ، نقلاً عن جونود .

يوم زواجها تغدو العلاقات بينها وبين أبيها حرة[١٦] .

ان التحظير الاكثر انتشاراً والاشد صرامة والاكثر إثارة للاهتمام ، حتى بالنسبة الى الشعوب المتمدينة ، هو ذاك الذي يطال العلاقات بين الصهر والحماة . فهذا التحظير معتمد لدى جميع الاقوام الاوسترالية ، ولكنه ملحوظ ايضاً لدى الاقوام الميلانيزية والبولينيزية ، ولدى زنوج افريقيا ، أي حيثما وجدت آثار للطوطمية ولقرابة الجماعة ، وربما أيضاً في أماكن اخرى . ونجد لدى بعض هذه الاقوام تحظيرات مماثلة تطال العلاقات العادية بين المرأة وحميها ، لكن هذه التحظيرات ليست على مثل الدرجة من العموم والجد التي وجدنا عليها التحظيرات المشار اليها آنفاً . وفي بعض الحالات المنفردة يوصى بتحاشي الحمو والحماة معاً .

وبما أن تفصيل الوقائع فيما يتصل بالتحظير الذي يطال العلاقات بين الحماة والصهر لا يهمنا بقدر ما يهمنا مغزى التحظير بحد ذاته ، فسأقنع هنا ايضاً بإيراد بعض الامثلة .

إن هذه التحظيرات بالغة الصرامة والقسوة في جزر بانكو . فعلى الصهر والحماة ان يتحاشيا الالتقاء عن مسافة قريبة . فإذا ما التقيا اتفاقاً في الطريق ، كان على الحماة أن تتنحى وتدير ظهرها الى أن يتخطاها الصهر ، أو بالعكس .

وفي فانا لافا (بورت باترسون) لا يطأ الصهر الشاطىء بقدميه ، بعد مرور حماته عليه ، قبل أن يمحو المد أثر خطاها على الرمل . ولا يجوز أن يتخاطبا إلا عن مسافة ، ومن المسلم به أنه لا يجوز لأي منهما ان ينطق باسم الآخر[١٧] .

في جزر سليمان لا يحق للرجل ، بعد زواجه ، ان يرى حماته أو أن يكلمها . وعندما يلتقي بها يتظاهر بأنه لا يعرفها ويطفق يعدو

---

(١٦) فريزر ، المصدر نفسه ، م ٢ ، ص ٤٢٤ .
(١٧) فريزر ، المصدر نفسه ، م ٢ ، ص ٧٦ .

بأسرع ما يمكن ، الى أن يتوارى عن الانظار[١٨] .

ويقتضي العرف لدى قبائل الزولو ان يخجل الرجل من حماته وأن يفعل كل ما في مستطاعه ليتفادى معشرها . فهو لا يدلف الى الكوخ ان كانت موجودة فيه ، وعندما يلتقيها يختفي كلاهما خلف شجرة ، ويضع الرجل ترسه أمام وجهه . واذا تعذر عليهما التحاشي ، تعقد المرأة حول رأسها خصلة من العشب تقيداً منها بالأصول . وأما تصريف العلاقات فيما بينهما فيتولاه شخص ثالث ، أو يتخاطبا بعالي صوتهما حينما يفصل بينهما حاجز طبيعي . ولا يجوز لأي منهما أن يتلفظ باسم الآخر[١٩] .

ولدى البازوغا ، وهي قبيلة زنجية تقيم في منطقة منابع النيل ، لا يجوز للرجل أن يكلم حماته إلا حيث تكون في غرفة اخرى من البيت وبشرط ألا يراها . وتستفظع هذه القبيلة حب المحارم الى حد معاقبته حتى لدى الحيوانات الأهلية[٢٠] .

وعلى حين أن الغرض من التحظيرات الاخرى التي تطال العلاقات بين اقرباء العصب الواحد ومغزاها لا يرقى اليهما شك ، إذ يرى جميع المراقبين في هذه التحظيرات إجراءات وقائية ضد حب المحارم ، فإن التحظيرات التي تطال العلاقات بالحماة غير محققة الدلالة الى هذا الحد ، ويذهب بعض الباحثين في تأويلها مذهباً مغايراً تماماً . فقد رأوا ، وبحق ، أنه مما لا يعقل ان تبدي جميع تلك الاقوام خوفاً عظيماً الى هذا الحد إزاء الاغراء المتجسد في امرأة مسنة قابلة لأن تعامل الرجل المعني ، وان لم تكن أماً له ، وكأنه ابن لها[٢١] .

---

(١٨) فريزر ، المصدر نفسه ، م ٢ ، ص ١١٧ . نقلاً عن ك . ريبه : سنتان لدى آكلي لحوم البشر في جزر سليمان (١٩٠٥) .

(١٩) فريزر ، المصدر نفسه ، م ٢ ، ص ٣٨٥ .

(٢٠) فريزر ، المصدر نفسه ، ص ٤٦١ .

(٢١) كراولي : الوردة الروحانية THE MYSTIC ROSE ، ص ٤٠٥ ، لندن ١٩٠٢ .

الاعتراض عينه وُجه الى تصور فيـزون ، فلفت المعترضـون الانتباه الى الثغرات الموجودة في بعض أنظمة الطبقات الزواجية ، والمتمثلة في أن هذه الانظمة لا تجعل بحكم المستحيل نظرياً الزيجات بين الأصهار والحموات ، مما استوجب فرض تدبير احتياطي خاص ضد هذا الاحتمال .

يعلل السير جون لوبوك (في كتابه أصل الحضارة ORIGIN OF CIVILISATION) موقف الحماة هـذا إزاء الصهر بـواقعة « الخطف » لدى البدائيين (MARIAGE BY CAPTURE) . « فما دام خطف النساء قائماً فعلياً،فما كان للوالدين إلا أن يتميزا غيظاً. ولكن حين لم يبق من هذا الشكل من الزواج سوى رموزه ، اتخذ غيظ الوالدين بدوره طابعاً رمزياً ، فاستمر العرف الذي تكلمنا عليه على قيد الوجود حتى بعد انتساء أصله » . وقد كان سهلاً على كراولي ان يثبت أن محاولة التعليل هذه لا تقيم اعتباراً لملاحظة الوقائع نفسها .

يـرى إ . ب . تايلور أن موقف الحماة من الصهر ما هو إلا شكل من « عدم الاعتراف » (CUTTING) بهذا الاخير من قبل أسرة زوجته . فالرجل يُعد غريباً ، الى حين إنجاب الطفل الاول . ولكن حتى اذا صرفنا النظر عن الحالات التي لا يؤدي فيها تحقيق هذا الشرط الاخير الى رفع التحظير ، فإن تأويل تايلور يشكو من عيب آخر : فهو لا يفسر لماذا مست الحاجة الى تحديد طبيعة العلاقات بـين الصهر والحماة على نحو دقيق واضح ؛ ومن ثم فإنه يدع جانباً العامل الجنسي ولا يأخذ في الحسبان سوى العنصر الديني ، وهو هنا الخوف الذي يترجم عن نفسه في تحظير العلاقات المشار اليها[٢٢] .

سئلت امرأة من الزولو عن أسباب ذلك الحظر فأعطت هذا الجواب الذي أملاه عليها اعتبار اللياقة والرهافة : « لا يجوز له ان

(٢٢) كراولي ، المصدر نفسه ، ص ٤٠٧ .

يرى الثديين اللذين أرضعا زوجته »[٢٣] .

معلوم لدينا ان العلاقات بين الصهر والحماة تمثل حتى لدى الشعوب المتمدينة جانباً وعراً من جوانب التنظيم الأسري . صحيح أنه لا يوجد لدى الشعوب البيض في اوروبا واميركا أي تحظير يطال هذه العلاقات ، لكن الكثير من المنازعات والمتاعب كان يمكن تفاديها لو كانت تحظيرات من هذا القبيل ما تزال سارية المفعول في الاعراف ، بدون ان يضطر هذا الفرد أو ذاك الى استتنانها برسم استعماله الشخصي . فإن اكثر من اوروبي واحد سيميل الى ان يرى فعلاً من أفعال الحكمة السامية في كون الاقوام المتوحشة قد حالت سلفاً دون امكانية التفاهم بين هذه الشخصين اللذين تجمع بينهما آصرة قربى وثيقة . وانه لمن شبه المحقق أن الوضع السيكولوجي للصهر والحماة ينطوي على شيء ما يشجع العداء فيما بينهما ويجعل حياتهما المشتركة بحكم المستحيلة . ولئن تكن العلاقات بين الصهر والحماة لدى الشعوب المتمدينة تؤلف في العادة موضوعاً مأثوراً للمزاح والتهكم ، ففي ذلك دليل على ان العلاقات الوجدانية بينهما تنطوي على عناصر متناقضة تناقضاً قاطعاً . وفي رأيي أنها علاقات « ازدواجية » تتألف في آن معاً من عناصر حب وعناصر عداء .

ان بعضاً من هذه العواطف قابل بسهولة للتفسير : فمن جهة الحماة ، هناك أسف على مفارقة أبنتها ، وريبة وحذر حيال الغريب الذي انتقلت هذه الاخيرة الى عصمته ، وميل الى فرض سلطانها ، رغماً عن كل شيء ، تماماً كما تفعل في بيتها هي . أما من جانب الصهر ، فهناك تصميم على عدم الخضوع بعد الآن لأي إرادة غريبة ، وغيرة من الأشخاص الذين تمتعوا قبله بمحبة زوجته ، **وأخيراً وليس**

---

(٢٣) كراولي ، المصدر نفسه ، ص ٤٠١ ، نقلاً عن لسلي : بين الزولو والاماتونغا AMONG THE ZULUS AND AMATONGAS ، ١٨٧٥ .

آخراً[٢٤] رغبة في الا يعكر عليه أحد صفو وهمه الذي يحمله على خلع قيمة مسرفة على صفات زوجته الشابة.فالحماة في معظم الحالات هي التي تتدخل لتبدد هذا الوهم ، لأنها إذ تذكره بزوجته بكثير من القسمات المشتركة بينهما فإنها تفتقر بالمقابل الى ذلك الجمال ، الى ذلك الشباب ، الى تلك النضارة والطهارة في النفس التي ترفع من مقام الابنة عنده عالياً جداً .

غير أن معرفتنا بالعواطف الخبيئة ، وهي معرفة ندين بها للفحص التحليلي النفسي للناس ، تأذن لنا بأن نضيف دوافع اخرى الى تلك التي عددناها . فلئن وجدت حاجات المرأة الجنسية ـ النفسية ما يشبعها في الزواج وفي حياة الأسرة ، فإنها تبقى باستمرار عرضة لخطر عدم الاشباع الناجم عن توقف سابق لأوانه للعلاقات الزوجية وعن الفراغ العاطفي الذي يمكن أن ينجم عن هذا التوقف . فالأم التي تطعن في السن تدرأ عن نفسها هذا الخطر بتماهيها مع أولادها وبمشاركتها الفعالة في حياتهم العاطفية .أفلا يقال إن الوالدين يجددان شبابهما عند أولادهما ؟ وبالفعل ، هذه أثمن فائدة يدينان بها لهم . ومن ثم فإن المرأة العاقر تُحرم مما يُعد أحسن عزاء وتعويض عن ضروب الإحباط التي لا محيد لها عن الخضوع لها في حياتها الزوجية. وهذا التماهي الوجداني مع البنت يصل لدى بعض الامهات الى حد مشاطرة هذه حبها لزوجها ، مما يتأدى في الحالات الأشد حدة ، ومن جراء المقاومة النفسية العنيفة التي تبديها الأم لكبح هذه العاطفة ، الى أشكال خطيرة من العصاب . على اننا غالباً ما نلحظ لدى الحماة وجود عاطفة حب حيال الصهر ، وهي عاطفة تسهم بقسطها ، سواء أفي صورتها الفعلية أم في صورة ميل مضاد ، في الصراع الذي تخوض غماره فيما بينها مختلف القوى النفسية عند هذه المرأة . وغالباً ما

---

(٢٤) بالانكليزية في النص : LAST NOT LEAST . « م » .

يتفق أن تظهر نحو صهرها العنصر الكرهي ، السادي ،كيما تقمع في دخيلة نفسها بمزيد من النجع والأمان ما يساورها تجاهه من شعور حبي حقيق بالإدانة .

اما لدى الرجل فإن الموقف من الحماة ينطوي بدوره على مثل هذا التعقيد في المشاعر المتضاربة ،وان يكن مصدرها مغايراً .فمسار اختياره الموضوعاني[٢٥] تأدى به من صورة أمه ، وربما ايضاً من صورة أخته ، الى موضوعه الراهن ؛ فهو إذ يهرب من كل فكرة محرمية ومن كل قصد محرمي ، يحوِّل حبه ، او إيثاراته اذا شئنا ، عن الشخصين الاثيرين لديه في طفولته الى شخص غريب ، مشابه لهما صورةً . والحماة هي التي تأخذ محل أمه ومحل أم أخته ؛ ومن ثم يتولد فيه وينمو الميل الى الغوص من جديد في زمن اختياراته الحبية الاولى ؛ ولكن كل شيء فيه يقف معترضاً سبيل هذا الميل . فاستفظاعه للمحارم يقتضي منه الا يتذكر أصل اختياره الحبي ؛ والوجود الفعلي والراهن للحماة ، التي لم يعرفها في عهد طفولته والتي لم يحتفظ بالتالي بصورتها في لاشعوره،يسهِّل عليه المقاومة.وإن تلك المسحة من السخط والكره التي نلحظها في تعقيد مشاعره تأذن لنا بأن نفترض ان الحماة تمثل فعلاً للصهر إغراء محرمياً ؛ ومن جهة أخرى ، كثيراً ما يتفق أن يقع الرجل في حب حماته المقبلة قبل أن يحوِّل عاطفته باتجاه ابنتها .

لا شيء ، في تقديري ، يمنعنا من الافتراض بأن هذا العامل المحرمي هو الذي استتبع لدى البدائيين التحظيرات التي تطال العلاقات بين الصهر والحماة . وعلى هذا ، فإن تأييدنا في ما يتصل بهذه التحظيرات ، التي هي موضع

---

(٢٥) الموضوعاني هنا OBJECTAL وليس الموضوعي OBJECTIF . والاختيار الموضوعاني هو اختيار موضوع الحب ، والموضوع بهذا المعنى انسان وليس شيئاً . «م» .

تقيد صارم لدى تلك الاقوام البدائية ، سيذهب الى الرأي الذي أفصح عنه أولاً فيزون الذي لم يرَ في التقييدات المشار اليها سوى تدبير وقائي ضد حب المحارم المحتمل . وفي مستطاعنا ان نقول الشيء نفسه عن سائر التحظيرات التي تطال العلاقات بين الاقارب بالدم أو بالتصاهر . وانما مع فارق واحد هو التالي : بما أن حب المحارم في الحالة الاولى مباشر ، فإن الغاية الوقائية يمكن ان تكون واعية ؛ أما في الحالة الثانية ، التي تشمل أيضاً علاقات الصهر بالحماة ، فقد لا يعدو حب المحارم أن يكون إغراء متخيلاً ، له مراحله الوسيطة اللاشعورية .

لم تسنح لنا الفرصة فيما تقدم لنبين كيف أن تطبيق المنهج التحليلي النفسي من شأنه ان يعدل نظرتنا الى وقائع علم نفس الشعوب : وآية ذلك ان رهاب حب المحارم ، الموجود لدى المتوحشين ، معروف بما هو كذلك منذ عهد بعيد ولا حاجة به الى تأويل لاحق . وكل ما يسعنا أن نضيفه الى التصور السائد هو أن الخوف من حب المحارم هو سمة طفلية في جوهرها ، ويتمشى الى حد يبعث على الدهشة مع ما نعرفه عن الحياة النفسية للعصابيين . وقد دلنا التحليل النفسي ان الموضوع الاول الذي يقع عليه الاختيار الجنسي للصبي يكون من طبيعة محرمية ، مذمومة وحقيقة بالادانة ، وذلك ما دام هذا الموضوع يتمثل بأمه أو بأخته ، وبيَّن لنا أيضاً الطريق الذي يسلكه الصبي ، طرداً مع نموه وترعرعه ، ليعتق نفسه من جذب المحارم . والحال أننا نلقى بصورة مطردة لدى العصابي آثاراً لا يستهان بها من الطفالة النفسية ، إما لأنه عجز عن الانعتاق من الشروط الطفلية للجنسية النفسية ، وإما لأنه انكفأ نحوها (توقف النمو او النكوص) . ولهذا فإن التثبيتات الطفلية لليبيدو تلعب من جديد أو تبقى تلعب الدور الرئيسي في حياته النفسية اللاشعورية . وهذا التصور لدور حب المحارم في العصاب يصطدم بطبيعة الحال بالتشكك العام من قبل الإشخاص الراشدين والاسوياء ؛ وهذا الحكم عينه بعدم قبول الدعوى ستُقابل به،

على سبيل المثال : مباحث اوتو رانك[٢٦] التي أوضحت على نطاق واسع الدور الذي يلعبه حب المحارم في الابداعات الشعرية وغنى المواد التي تقدمها للشعر تنويعاته وتحريفاته التي لا تقع تحت حصر . ولا نجد مناصاً من التسليم بأن هذه المقاومة تنبع على الاخص من شدة نفور الانسان من رغائبه المحرمية السالفة التي طالها الآن كبت تام وعميق . وعلى هذا ، فإنه ليس بالامر العديم الاهمية أن نتمكن من أن نثبت أن الاقوام البدائية لا تزال الى يومنا هذا تستشعر وقعاً عظيم الخطورة للرغائب المحرمية المقيض لها أن تغيب في يوم من الايام في لجة اللاشعور ، فلا تجد مناصاً من اتقاء شرها بتدابير وقائية بالغة الصرامة .

---

(٢٦) اوتو رانك : طبيب نفسي (١٨٨٤ ـ ١٩٣٩) ، كان في بادىء الأمر تلميذاً وفياً لفرويد ، وطبق المنهج التحليلي النفسي على المباحث الميتولوجية . ولكنه اختلف معه في وقت لاحق حينما ارجع اصل الحصر العصابي الى رضة الميلاد ، وهو عنوان أشهر كتبه . « م » .

(٢)

التابو وازدواجية العواطف

(١)

التابو كلمة بولينيزية ، تعسر علينا ترجمتها ، نظراً الى اننا ما عدنا نحوز المعنى الذي تشير اليه . وقد كانت مألوفة لدى قدماء الرومان ؛ وكانت كلمة SACERهي المرادف عندهم لتابو البولينيزيين . ولا بد ان AGIOS عند الاغريق ، وقادوش لدى العبريين ، كانتا تشيران الى نفس ما يشير اليه التابو عند البولينيزيين والتسميات المشابهة لدى العديد من الشعوب الاخرى في اميركا وافريقيا (مدغشقر) وآسيا الشمالية والوسطى .

أما بالنسبة الينا نحن فإن التابو ينطوي على دلالتين متعارضتين : من جهة أولى ، دلالة الشيء **المقدس** ، **المكرس** ؛ ومن الجهة الثانية ، دلالة الشيء **المقلق** ، **الخطر** ، **المحظور** ، **المدنس** . وبالبولينيزية يقال لعكس التابو نوا NOA ، أي ما هو عادي وفي متناول الناس قاطبة . وهكذا فإن التابو ترتبط به فكرة ما تفاديه واجب ، وهو يتجلى جوهراً وأساساً في نواهٍ وتقييدات . وربما كان تعبير **الخوف المقدس** هو أقدر تعابيرنا على أداء معنى التابو .

ان التقييدات الحرمية[1] ليست شيئاً واحداً والتحظيرات

---

(١) من الآن فصاعداً ، وإلا في حال الضرورة ، سنترجم « التابو » بـ « الحرام ».=

الخلقية أو الدينية الخالصة . فهي لا تُرد الى أمر إلهي ، بل تفرض نفسها من تلقاء نفسها . وأما ما يميزها عن التحظيرات الخلقية فهو أنها لا تؤلف جزءاً من نظام يعتبر الاستنكافات والامتناعات ضرورية بصفة عامة ويحدد أسباب هذه الضرورة . فالتحظيرات الحرمية لا تستند الى أي سبب أو اعتبار ؛ وأصلها مجهول ؛ ولئن بدت غير مفهومة لنا ، فهي تبدو طبيعية لأولئك الذين يحيون تحت سلطانها .

يقول فونت[٢] إن الحرام يمثل الدستور غير المكتوب والاقدم عهداً للبشرية . ومن المسلم به بصفة عامة أن الحرام أقدم من الآلهة وأنه يعود في أصله الى زمن سابق على كل دين .

وبما اننا بحاجة الى وصف غير مغرض للحرام ، اذا شئنا إخضاعه لفحص تحليلي نفسي ،فسأستشهد بنبذة من مقالة الحرام TABOOفي الموسوعة البريطانية[٣] ، وكاتب هذه المقالة العالم الانتروبولوجي نورثكوت و . توماس :

« يشمل التابو في تعيينه اذا أردنا الدقة في الكلام ما يلي : أ ـ الطابع المقدس (أو المدنس) للاشخاص والاشياء ؛ ب ـ نوع التحريم الذي يترتب على هذا الطابع ؛ جـ ـ النتائج المقدسة (أو المدنسة) التي تنجم عن انتهاك هذا الحظر . وعكس التابو يقال له بالبولينيزية « نوا » ، أي العادي ، العام » ...

« واذا نظرنا الى التابو من وجهة نظر أشمل وجدنا له ضروباً عدة : ١ً ـ التابو الطبيعي او المباشر ، وهو من عمل قوة غامضة (مانا) مرتبطة بشخص أو بشيء ؛ ٢ً ـ التابو المنقول او غير المباشر ، وهو يصدر عن القوة نفسها ، ولكنه إما أ ـ مكتسب وإما ب ـ مأخوذ

= و « الحرمة »، وجمعه « الحرمات » ، والصفة منه والنسبة اليه « الحرمي ». «م».

(٢) علم نفس الشعوب VOLKER PSYCHOLOGIE، م٢ ، الأسطورة والدين MYTHUS UND RELIGION ، م٢ ، ص ٣٠٨ ، ١٩٠٦ .

(٣) ويجد فيها القارىء ايضاً أهم الارشادات البيبليوغرافية .

عن كاهن او زعيم الخ ؛ وأخيراً ، ٣ً ـ تابو وسيط بين التـابوين الأولين ، ويتألف من العاملين السابقين ، كما على سبيل المثال عند تملك رجل من الرجال لامرأة من النساء . وتطلق كلمة التابو ايضاً على تحريمات طقسية اخرى بعد ، ولكن لا يجوز لنا في هذه الحال أن ندرج في عداد التابوات ما يقبل أن يُدرج بالاحرى في عداد التحظيرات الدينية .

« إن الاهـداف التي ينشدهـا التابـو متباينـة في طبيعتها . فالتابوات المباشرة تهدف الى : أ ـ حماية أشخاص أشراف من أمثال الزعماء والكهنة ، وحماية أشياء تُعلق عليها قيمة ما من أي ضرر ممكن ؛ ب ـ حماية الضعفاء ـ النساء ، الاطفال ، الرجـال بصفة عامة ـ من المانا (القدرة السحرية) القوية للكهنة والزعماء ؛ ج ـ الوقاية من الاخطار الناجمة عن ملامسة الجثث وامتصاص بعض الاطعمة ، الخ ؛ د ـ اتقاء الاضطرابات التي قد تقع في أثناء إنجاز بعض الاعمال الحياتية المهمة : الولادة ، مسارَّة الذكور ، الزواج ، الوظائف الجنسية ، الخ ؛ هـ ـ حماية الكائنات البشرية من قوة الآلهة والجن أو من غضبها[٤] ؛ و ـ حماية الاطفال الذين سيولدون أو الرضع من مختلف الاخطار التي تتهددهم من جراء تبعيتهم الوجدانية لوالديهم في حال قيام هؤلاء الوالدين بأفعال أو تناولهم لأطعمة من شأنها أن تطبع أولادهم بطابع خاص . وثمة هدف آخر للتابو وهو حماية ملكية الشخص كأدواته وحقله ، الخ ، من السارقين .

« كان انتهاك التابو يستتبع في الأصل عقاباً آلياً فورياً ، بفعل ضرورة مباطنة ، أو هكذا كان يُنظر الى الأمر . فالتابو المنتهك يثأر لنفسه من تلقاء نفسه . وعندما شرعت تتكون تصورات عن الآلهة والجن وتُربط بها التابوات ، بات العقاب الفوري والآلي يُنتظر من قوة

---

(٤) يمكن ان نضرب صفحاً هنا عن هذه الغاية من التابو ، باعتبارها غير أصلية .

الآلهة . وفي حالات اخرى ، وفي أرجح الظن في أعقاب التطور اللاحق للفكرة ، بات المجتمع هو الذي يتولى معاقبة الجسور الذي تجلب غلطته على أقرانه الخطر . على هذا النحو كان النظام الجزائي للبشرية يرتبط ، في أشكاله الاكثر بدائية ، بالتابو .

« إن من ينتهك التابو يغدو هو نفسه ، من جراء ذلك ، تابواً . وبعض الاخطار التي تنجم عن انتهاك تابو من التابوات يمكن تحاشيها بأفعال توبة وبطقوس تطهر .

« يُرد مصدر التابو الى قوة سحرية خاصة ، مباطنة للاشخاص وللأرواح وقادرة على الانتشار في الاتجاهات كافة بوساطة أشياء هامدة لا حياة فيها . ومن الممكن تشبيه الأشخاص والاشياء التابوية بأشياء تلقت شحنة كهربائية : فهي مستودع قوة رهيبة تنتقل بـالماسـة ويتأدى انفلاتها الى افجع النتائج اذا كان الجسم الذي يتسبب في تفريغ شحنتها أضعف من أن يقاومها . إن عواقب انتهاك التابو رهن إذن لا بقوة القدرة السحرية ،المباطنة للموضوع التابو ، فحسب ، بل كذلك بقوة المانا التي تقف مناوئة لهذه القدرة لدى الكافر. وعلى هذا النحو يملك الملوك والكهنة ، مثلاً ، قدرة خارقة للمألوف ، ولن يكون غير الموت مصيراً لرعاياهم فيما لو اتصلوا اتصالاً مباشراً بهذه القدرة ؛ ولكن الوزير أو أي فرد آخر ، محبو بقوة مانا مجاوزة للحد المتوسط ، يستطيع دونما خطر أن يتصل بالملوك والكهنة ، كما أن هؤلاء الوسطاء يفسحون مجالاً امام مرؤوسيهم للاتصال بهم بدورهم بدون أن يتعرضوا لأي خطر . ويرتهن التـابو المنقـول ايضاً ، فيمـا يتعلق بخطورته ، بمانا الشخص التي يصدر عنها : فالتابو المنقول عن طريق ملك أو كاهن هو أشد فاعلية ونجعاً من ذاك الـذي ينقله رجل عادي » .

ان نقلية التابو هي على وجه التعيين التي ولّدت الاعتقاد بإمكان تنحيته بطقوس تكفير .

« هناك تابوات دائمة وتابوات عابرة . فمن التابوات الدائمة الكهنة والزعماء ، وكذلك الاموات وكل ما برتبط بهم . وبالمقابل ترتبط

التابوات العابرة ببعض حالات معينة ، مثل الطمث والنفاس ، وحالة المحارب قبل الحملة وبعدها ، والقنص والصيد ، الخ . وهناك تابوات عامة يمكن ، مثلها مثل الحِرْم الكنسي ، أن تُبسط فوق منطقة شاسعة وعلى مدى سنين عديدة » .

اعتقد أني أحدس بطبيعة الانطباع الذي راود قرائي ، إذ اتكهن بأنهم بعد أن قرأوا هذه الشواهد ما ازدادوا علماً عن ذي قبل بطبيعة التابو وبالمكان الذي ينبغي لهم ان يوسعوه له في فكرهم . ومرد ذلك بكل تأكيد الى عدم كفاية معلوماتي والى أنني ضربت صفحاً عن جميع الاعتبارات المتصلة بالعلاقات بين الحرام من جهة اولى ، وبين الايمان بالاباطيل والاعتقاد بخلود النفس والدين من الجهة الثانية . لكني أخشى بالمقابل ألا يفيد المزيد من التفصيل في عرضنا لما نعرفه بصدد الحرام إلا في مزيد من تعقيد الأمور التي يحيط بها - وإني أصدق قرائي القول ! - إبهام شديد يبعث على القنوط . الحرام اذن طائفة من تحديدات تفرضها تلك الاقوام البدائية على نفسها ؛ وهذه الاقوام تجهل علة هذا التحظير أو ذاك ولا يخطر لها في بال أصلاً أن تبحث عنها ؛ وانما هي تخضع لتلك التحديدات خضوعها لشيء طبيعي ، وإنها لعلى اقتناع بأن انتهاكها سيجلب عليها حالاً وبصورة آلية أصرم عقاب . وكل واحد يعرف تلك الحالات الثابتة صحتها التي تأدى فيها انتهاك غير إرادي لتحظير من ذلك القبيل الى عقاب فوري وآلي . فالشقي البريء الذي أكل ، مثلاً ، من لحم حيوان محظور يسقط في حال من الاكتئاب العميق وينتظر الموت وينتهي به الحال فعلاً الى الموت . وتطال التحظيرات في معظمها الاشياء المأكولة وحرية الحركة والتنقل والاتصال . وفي بعض الاحوال ، تبدو عقلانية ، اذ تستهدف فرض استنكاف وامتناع ، لكن مضمونها يبقى في أحوال أخرى غامضاً غير مفهوم ، إذ تطال أموراً عادمة الشأن وتتبدى على أنها من الطقوس ليس إلا . وترتكز جميع هذه التحظيرات في ظاهر الأمر إلى نظرية تزعم ان هذه التحظيرات ضرورية لازبة لأن بعض الاشخاص وبعض

الاشياء يحوزون قوة خطرة تنتقل بالملامسة ، كما العدوى . وقد يملك رجل بعينه أو شيء بعينه هذه القوة بدرجة أعلى من رجل آخر وشيء آخر ، وعلى هذا فإن الخطر يتناسب والفرق بين الشحنتين . وأغرب ما في الأمر أن من شاء له سوء حظه أن ينتهك تحظيراً من تلك التحظيرات يغدو هو نفسه محظوراً ومحرَّماً ، وكأنه تلقى الشحنة الخطرة بتمامها . وهذه القوة مباطنة لجميع الاشخاص الذين يتسمون بسمة خاصة ، كالملوك والكهنة والمواليد الجدد ؛ وهي مباطنة لجميع الاحوال ذات الصفة الاستثنائية ، كالطمث والبلوغ والولادة ؛ أو كذلك لأحوال غامضة ، مثل المرض والموت ، ولكل ما هو قابل للانتشار وزرع العدوى .

إن الحرام صفة جميع الاشخاص وجميع الاماكن وجميع الاشياء وجميع الاحوال العابرة التي تحوز تلك الخاصية الغامضة أو تكون منبعها . وتسري صفة الحرام أيضاً على كل تحظير معلل بهذه الخاصية ؛ والحرام أخيراً ، وبالمعنى الحرفي للكلمة ، صفة كل ما هو مقدس ومجاوز لطبيعة الاشياء العادية ، وكل ما هو خطر ، مدنس ، غامض .

إن هذه الكلمة والنظام الذي تسميه يعبران عن جملة وقائع من الحياة النفسية يبدو ان معناها لا يقع في متناول أفهامنا . ونحن نميل بادىء ذي بدء الى الاعتقاد بأن هذه الوقائع لن تغدو مفهومة لنا إلا إذا أنعمنا النظر أولاً في واقعة الاعتقاد بالارواح وبالجن والعفاريت ، وهي واقعة تكاد ان تكون السمة المميزة الاولى لتلك الحضارات البدائية .

ولكن ، في الحقيقة ، من أي وجه يمكن للغز الحرام هذا ان يثير اهتمامنا ؟ في تقديري أنه حقيق بأن يثير اهتمامنا لا من حيث ان كل مشكلة سيكولوجية تستأهل ان نلتمس لها حلاً فحسب ، بل كذلك لأسباب أخرى . فنحن نشعر شعوراً غامضاً بأن الحرام كما يعتقد به بدائيو بولينيزيا ليس غريباً عنا الى الحد الذي نميل الى تصوره للوهلة

الاولى ؛ ونشعر كذلك بأن التحظيرات ، التي نخضع لها نحن أنفسنا نزولاً عند مقتضيات العرف والخُلُق ، تمت بصلة نسب ، في قَسَمَاتها الاساسية ، إلى الحرام البدائي ، وبأن تفسير الطبيعة الخاصة للحرام ربما كان من شأنه أن يلقي بعض الضوء على الأصل الغامض لما ننزله نحن منزلة «الأمر المطلق » .

وعليه سنعير أذناً صاغية ومزيداً من الانتباه والاهتمام لما سينبئنا به عالم مثل ف.فونت بخصوص تصوره للحرام الذي يعدنا باستكشافه وسبر غوره الى « آخر جذوره »(٥) .

يقول فونت : إن فكرة الحرام « تشمل جميع العادات والاعراف التي تفصح عن الخوف المستشعر ازاء بعض الاشياء ، بالاتصال مع الافعال المرتبطة بهذه الاشياء »(٦) .

ويضيف قوله لاحقاً : « إذا عنينا بالحرام ، طبقاً للمعنى العام للكلمة ، كل تحظير ، يفرضه العرف والعادة أو تسنه القوانين ، للمس شيء من الاشياء أو حيازته أو للنطق ببعض الالفاظ الممنوعة ... » ، ففي مقدورنا القول والحال هذه إنه لا وجود لأي شعب ولأي طور حضاري لا يعترفان بالأفاعيل الضارة الناجمة عن انتهاك الحرام .

وشرح لنا فونت بعد ذلك لماذا يبدو له معقولاً اكثر دراسة طبيعة الحرام بمقتضى أوضاع البدائيين الاوستراليين اكثر منها بمقتضى الحضارة المتقدمة للشعوب البولينيزية . وهو يصنف التحظيرات الحرمية لدى الاوستراليين في ثلاثة أصناف ، تبعاً لمرجعها الى حيوانات أو أشخاص او أشياء أخرى . فحرام الحيوانات ، الذي يتمثل جوهراً وأساساً في تحظير قتلها واكلها ، يؤلف نواة الطوطمية(٧). وحرام الاشخاص يتسم بطابع مغاير جوهرياً . فهو محدود مقدماً بأوضاع

---

(٥) علم نفس الشعوب ، م ٢ ، الاسطورة والدين ، م ٢ ، ص ٣٠٠ وما يليها .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .
(٧) انظر بصدد هذا الموضوع الفصلين الاول والاخير من هذا الكتاب .

استثنائية في حياة الشخص الحرمي . فالمراهقون مثلاً يكونـون حرميين في اثناء الاحتفال ببلوغهم ، وكذلك النساء في اثناء محيضهن وبعد الوضع مباشرة ؛ ومن الحرمات ايضاً المواليد الجدد ، والمرضى ، وعلى الاخص الموتى . كما ان الاشياء التي يستخدمها الشخص باستمرار ، كملابسه وأدواته وأسلحته ، هـي بصفة دائمـة حرام عـلى سائـر الاشخاص . والاسم الجديد الذي يطلق على الصبي ساعة الاحتفال الطقسي ببلوغه هو في اوستراليا مُلكه الاكثر شخصية : ومن ثم فان هذا الاسم ينبغي ان يبقى سراً . وحرمات الفئة الثالثة ، أي تلك التي تختص بأشجار ونباتات ومنازل ومواضع ، هي اكثر تنوعاً وتقلباً ولا يبدو أنها تخضع لغير قاعدة واحدة يتيمة : فحرام هو ، بالنسبة الى المنزل مثلاً ، كل ما يوحي بالخوف أو بالقلق .

أما فيما يتصل بالتحويرات التي تعرض لها الحرام في حضارة البولينيزيين والارخبيل الماليزي الأغنى والاكثر تقدماً ، فإن فونت نفسه يقر بأنها ليست عميقة . فالتمايز الاجتماعي الاكثر بروزاً لدى هذه الشعوب يتجلى في أن الزعماء والملوك والكهنة يمارسون حرمة بالغة النجع ويعانون هم أنفسهم على أقوى نحو من إكراه الحرام .

غير أن المصادر الحقيقية للحرام ينبغي البحث عنها على مستوى أعمق من مصالح الطبقات صاحبة الامتياز : « إن الحرام ينبع من المصدر نفسه الذي تنبع منه غرائز الانسان الاكثر بدائية والاكثر ديمومة : من **الخوف من تأثير قوى الجن والعفاريت** »[8] .« إن الحرام ، الذي ما هو في الأصل سوى الخوف المتموضع خارجياً من القوة الجنية ، المفترض فيها أنها خبيئة في الموضوع الحرمي ، ينهى عن استفزاز هذه القوة ويأمر ، في كل مرة يُنتهك فيها ، عن قصد أو لا ، باستبعاد انتقام الجني » .

---

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ .

رويداً رويداً يغدو الحرام قوة مستقلة ، متمايزة عن القـوة الجنية . ويصير هو الإكراه المفروض بقوة التقاليد والأعراف ، وفي خاتمة المطاف ، بقوة القانون . « لكن الوصية التي تختبىء ، بغير نطق بها ، خلف تحظيرات الحرام المتبدلة من موضع الى آخر ومن عصر الى آخر هي ، في البدء ، التالية : تحاشَ غضب الجن » .

هكذا يفيدنا فونت بأن الحرام هو تعبير عن اعتقاد الاقوام البدائية بالقوى الجنية ونتيجة له . ويفيدنا ايضاً أن الحرام انفصل لاحقاً عن هذا الأصل ولم يبقَ قائماً كقوة إلا بفضل ضرب من العطالة النفسية ؛ وهكذا يكون الحرام على أساس هذا الفرض أصل أحكامنا الاخلاقية وقوانيننا . وبالرغم من أن أول هذه الافتراضات ليس من شأنه أن يثير اعتراضات ، فإنني لا أعتقد أنني سأختلف مع عدد كبير من قرائي اذا ما قلت إن التفسير الذي يقدمه لنا فونت لا يقع منا موقع الرضى التام . فتفسير الحرام على هذا النحو لا يعني الرجوع الى مصدر التصورات الحرمية بالذات وبيان جذوره العميقة . فلا الخوف ولا الجن والعفاريت يمكن ان تُعد في علم النفس عللاً اولى . بل لا بد من التوغل الى أبعد من ذلك . وبديهي أن الحال كانت ستختلف لو كان للجن والعفاريت وجود فعلي ؛ ولكننا نعلم أنها ، نظير الآلهة ، من مخلوقات القوى النفسية للانسان ، والمطلوب هو معرفة مصـدرها والجوهر الذي منه جُبلت .

يفصح فونت ، بصدد الدلالة المزدوجـة للحرام ، عن أفكـار مفيدة ، ولكنها لا تفي بالمرام من ناحية الوضوح . فهو يعتقد أنه لم يكن قد حدث انفصال بعد في الطور الابتدائي للحرام بين المقدس والمدنس . ولهذا لم يكن لهذه المفهومات الدلالة التي ما تسنى لها ان تتلبسها إلا لاحقاً ، من جراء التضاد الذي قام بينها . فالانسان والحيوان والموضع المضروبة عليهم صفة الحـرام هم من الجن ، ولكنهم ليسوا بمقدسين ، ولا بالتالي بمدنسين ، بالمعنى المتأخر لهذه الكلمة . وانما على هذا المدلول الوسيط ، أي مدلول القوة الجنية وما لا

يجوز مسه ، يجدر أن يطلق اسم الحرام ، لأنه يبرز بذلك صفة ستبقى مشتركة دوماً بين المقدس والمدنس : الخوف من الملامسة . لكن هذا الاشتراك الدائم في صفة مهمة يدل ايضاً على أنه كان في البداية بين المضمارين ، مضمار المقدس ومضمار المدنس ، توافق يصل الى حد الاندماج والانصهار ، وانما في وقت لاحق فحسب ، وتحت تأثير أوضاع جديدة ، تم التمايز الذي أوجد تضاداً بين المضمارين .

ان الاعتقاد ، المباطن للحرام البدائي ، بقوة جنية خبيئة في الموضوع تثأر لنفسها برمي سحرها على المذنب الذي لامسها أو استخدمها رغم الحظر المضروب عليها ، إن هذا الاعتقاد ما هو في الحقيقة إلا الخوف وقد تموضع وتظهَّر . وهذا الخوف لا يكون قد آل بعد الى ذلك الانفصام ـ الذي يقع في مرحلة من التطور اكثر تقدماً ـ الى توقير و لعن .

لكن كيف يحدث هذا الانفصام ؟ بالتوازي مع تعاقب مرحلتين ميتولوجيتين ، أولاهما لا تزول زوالاً تاماً مع تحقيق ثانيتهما ، بل تستمر في الوجود في صورة تعزى اليها من الآن فصاعداً قيمة دنيا ، يظللها الازدراء والتحقير اكثر فاكثر . ففي الميتولوجيا تُلحظ في العادة الواقعة التالية ، وهي أن مرحلة سابقة ، تم تجاوزها واستبعادها (وربما لهذا السبب بالذات) من قبل مرحلة عليا ، تظل قائمة الى جانب هذه المرحلة في صورة مطموسة ومنقوصة إذا صح التعبير ، بحيث أن موضوعات التوقير فيها تنقلب الى موضوعات للعن والمقت[٩] .

أما تأملات فونت الاخرى فتتصل بالعلاقات بين التصورات الجرمية من جهة وبين التطهر والتضحية من الجهة الثانية .

---

(٩) المصدر نفسه ، ص ٣١٣ .

(٢)

. من يتنطع لمشكلة الحرام متسلحاً بمعطيات التحليل النفسي ، أي بمعطيات يمده بها استبار القسم اللاشعوري من حياتنا النفسية ، يدرك ، بعد تفكير قصير ، ان الظاهرات موضوع البحث ليست بمجهولة منه . فهو يعرف أشخاصاً اختلقوا لأنفسهم تحظيرات حرمية ، ويعرف أنهم يتقيدون بها بمثل الصرامة التي يتقيد بها المتوحش بالتحظيرات المشتركة لقبيلته أو قومه . ولو لم يكن تحليلنا النفسي اعتاد على تسمية هؤلاء الاشخاص مرضى مصابين بالعصاب الوسواسي ، لوجد ان اسم « مرض الحرام » مناسب جداً لتعيين مواصفات حالتهم . وقد أمدته المباحث التحليلية النفسية بمعلومات كثيرة حول هذا العصاب الوسواسي ، وحول اتيولوجيته[١٠] السريرية ، وحول العناصر الاساسية لأواليته السيكولوجية ، بحيث سيعز عليه ان يقاوم إغراء تطبيق المعطيات التي استفادها في مضمار التحليل النفسي على الظاهرات المناظرة في مجال علم النفس الجمعي .

على أنه لا بد لنا من إبداء تحفظ بخصوص هذا الاغراء . فالتشابه بين الحرام والعصاب الوسواسي يمكن ان يكون خارجياً خالصاً ، فلا يتعدى إطار تظاهرات الاعراض ، بدون ان يطال طبيعتها بالذات . فالطبيعة تحب أن تستخدم الأشكال نفسها لتحقيق اكثر التراكيب الكيمياوية تنوعاً ، سواء أكانت أرصفة مرجانية أم نباتات أم بلورات معينة أم رواسب كيمياوية معينة . ومن المحقق اننا لن نكون إلا متسرعين وبعيدين عن النجع والفائدة فيما لو استنتجنا من تشابه الشروط الميكانيكية وجود قرابة أو صلة نسب طبيعية . على أن أخذنا بهذا التحفظ لا يعني وجوب تراجعنا عن التشبيه الذي اقترحناه .

---

(١٠) الاتيولوجيا : علم الاسباب بصفة عامة ، وعلم أسباب المرض بصفة خاصة . «م» .

ان أول أوجه الشبه ، وألفتها للنظر ، بين التحظيرات الوسواسية وبين الحرام يكمن في أن هذه التحظيرات ليست معللة باكثر من تعليل الحرام ، وفي أن أصولها ملغزة مثله . فلقد برزت هذه التحظيرات ذات يوم الى حيز الوجود ، ومنذئذ بات الفرد ملزماً بالتقيد بها بدافع من حصر لا يقاوم . ولا حاجة هنا الى تهديد خارجي بالعقاب ، لأن لدى الشخص المعني يقيناً داخلياً (الضمير) بأن انتهاك التحظير ستعقبه مصيبة رهيبة . واقصى ما في استطاعة العصابيين الوسواسيين أن يقولوه هو أن هاجساً أو حساً داخلياً غير قابل للتحديد ينبئهم بأن انتهاك التحظير سيتسبب في أذى خطير ينزل بشخص من محيطهم . وهم يعجزون عن بيان طبيعة ما يمكن ان يكونه هذا الاذى ؛ وحتى هذه المعلومة العظيمة الإبهام لا تتحصل لهم إلا في وقت لاحق ، عبر أفعال للحماية والتكفير (ولنا عودة الى هذه الافعال) ، وليس فيما يخص التحظيرات نفسها .

ان التحظير الرئيسي ، المركزي ، في العصاب هو ، كما في الحرام ، تحظير الملامسة ، ومن هنا كان اسمه : **رهاب اللمس** . ولا يطال التحظير اللمس المباشر للجسم فحسب ، بل كذلك جميع الافعال التي نحددها بالتعبير المجازي : دخل في تماس مع ، أو دخل في اتصال مع . وكل ما يوجه الافكار نحو ما هو محظور ، أي كل ما يسبب تماساً مجرداً أو عقلياً خالصاً ، محظور حظر التماس المادي نفسه ؛ وهذا المعنى الموسع نلقاه ايضاً في الحرام .

ان الغاية من بعض هذه التحظيرات العصابية الوسواسية قابلة للفهم بسهولة ؛ وبالمقابل ، فإن بعض التحظيرات الاخرى تبدو غير مفهومة ، بل غبية وعبثية . ونحن نطلق على هذه التحظيرات اسم « الطقوس » ، ونجد أن العادات والاعراف الحرمية تنقسم القسمة نفسها .

ان التحظيرات العصابية الوسواسية قابلة عظيم القابلية للنقل من موضوع الى آخر ؛ فهي تسلك جميع الطرق الممكنة الى ذلك ؛ وجملة الموضوعات التي تطالها تؤلف كلاً واحداً تريد له ان يكون ،

بحسب تعبير مريضة من مرضاي ، « مستحيلاً » . وهكذا ينتهي الأمر بالعالم بكامله الى أن يصير مستحيلاً . ويسلك العصابيون الوسواسيون مسلك من يعتقد ان الاشخاص والاشياء « المستحيلة » هي مصادر لعدوى خطرة ، مهيأة للانتقال بطريق الملامسة الى كل ما يقع في جوارها . وقد كنا أبرزنا سابقاً ما ينطوي عليه الحرام من قابلية للعدوى والنقل . ونعلم ايضاً أن من انتهك حراماً بعينه بلمسه موضوعاً حرمياً يغدو هو نفسه حرمياً ، فلا يعود يجوز لأحد أن يدخل معه في اتصال .

إنني سأسوق مثالين متجاورين على نقلية التحظير . وأحد هذين المثالين مأخوذ من حياة قبيلة الماوري ، والثاني من تقرير عن حالة مريضة من مرضاي مصابة بالعصاب الوسواسي .

« إن الزعيم من قبيلة الماوري لا يعمد أبداً الى إحياء النار بنَفَسه ، لأن نَفَسه المقدس سينقل قوته الى النار والى الوعاء الذي فوق النار ، والى الطعام الذي يطهى في النار ، والى الشخص الذي سيأكل من هذا الطعام ، مما سيستتبع موت الشخص الذي يكون اكل من هذا الطعام المطهو في الوعاء المسخّن فوق النار التي يكون الزعيم قد أججها بنَفَسه المقدس والخطر »[١١] .

أما مريضتي فتطلب أن يتم إبعاد الغرض الذي اشتراه زوجها عن المنزل ، وإلا تغدو الاقامة في هذا المنزل مستحيلة عليها . فهي تعلم أن هذا الغرض ابتيع من دكان يقع ، مثلاً ، في شارع الغزلان .. والحال أن صديقة من صديقاتها ، تقطن اليوم في بلدة نائية وكانت عرفتها آنفاً باسمها قبل الزواج ، تدعى الآن السيدة غزال . وهذه الصديقة هي اليوم بالنسبة اليها « مستحيلة » ، حرام ، والغرض الذي اشتراه زوجها هنا في فيينا هو ايضاً حرام ، شأنه في ذلك شأن الصديقة التي

---

(١١) فريزر : الغصن الذهبي THE GOLDEN BOUGH ، م ٢ ، الحرام واخطار النفس ، ١٩١١ ، ص ١٣٦ .

لا تريد ان تصلها بها أية صلة .

ان التحظيرات الوسواسية ، مثلها مثل التحظيرات الحرمية ، تتأدى الى حرمانات وتقييدات هائلة في حياة المرضى ؛ لكن من الممكن أن تُرفع بعض هذه التحظيرات عن طريق أداء بعض أفعال تتسم ، هي الاخرى ، بطابع وسواسي ، وهي بلا جدال أفعال ندم وتكفير ووقاية وتطهر. واكثر هذه الافعال الوسواسية تواتراً هو الاغتسال (الاغتسال الوسواسي) . وكذلك هو شأن بعض التحظيرات الحرمية التي يمكن ، بدورها ، أن يستعاض عنها بأفعال أخرى أو ان يُكفر عن انتهاكها بـ « طقس » التطهير .

لنلخص أوجه الشبه بين العادات الحرمية وبين أعراض العصاب الوسواسي . هذه الأوجه أربعة عدداً : ١° ـ عدم وجود تعليل للتحظيرات ؛ ٢° ـ تثبيتها بمقتضى ضرورة باطنة ؛ ٣° ـ سهولة نقلها وسريان عدوى الموضوعات المحظورة؛ ٤° ـ وجود أفعال وقواعد طقسية نابعة من التحظيرات .

والحال ان التحليل النفسي عرّفنا بالتاريخ السريري وبالاوالية النفسية لحالات العصاب الوسواسي . وهاكم حالة نموذجية لرهاب اللمس يتبدى فيها على أجلى نحو ما سميناه بالتاريخ السريري : فبادىء ذي بدء ، وفي عهد الطفولة الاولى ، ظهرت لذة لمس بالغة القوة ، وكان هدفها محدداً اكثر بكثير مما يمكن ان نفترض للوهلة الاولى . ولم تلبث هذه اللذة أن واجهت تحظيراً خارجياً حال دون تحقيق ذلك اللمس(١٢) . وجرى قبول التحظير ، لأنه كان في مستطاعه ان يرتكز على قوى داخلية ذات شأن(١٣) ؛ وقد بان أنه أعظم قوة من الميل الذي كان يتجلى في الملامسة . لكن نظراً الى الجبلّة النفسية الاولية للطفل ، لم يفلح التحظير في حذف الميل حذفاً تاماً . أو لنقل إنه

---

(١٢) كان كل من اللذة والتحظير ينصب على ملامسة الاعضاء التناسلية .

(١٣) على العلاقة بالاشخاص المحبوبين الذين عنهم صدر التحظير .

لم يفلح إلا في كبته ، أي كبت لذة اللمس ، وتنحيته الى اللاشعور .
هكذا يكون التحظير والميل قد استمرا في الوجود : الميل ، لأنه كان كُبت فقط ولم يُحذف ؛ والتحظير ، لأنه لولاه لكان دلف الميل الى الشعور وفرض عليه تحقيقه . وقد نجم عن ذلك موقف لا منفذ له ، تثبيت نفسي ، وكل ما أعقب ذلك يمكن ان يُفسر بالصراع بين التحظير والميل .

ان السمة المميزة الرئيسية للبنية النفسية التي تثبتت على هذا النحو تكمن في ما يمكن ان نسميه بالموقف الازدواجي[١٤] للفرد ازاء موضوع يعود اليه ، إزاء فعل من أفعاله هو نفسه . فهو ينزع دوماً الى أداء هذا الفعل ـ الملامسة ـ لكنه يمسك عنه في كل مرة من جراء ما يوحي به اليه من خوف. وليس من السهل تسوية التعارض بين التيارين ، لأن موقعهما في الحياة النفسية (وهذا كل ما في مقدورنا أن نقوله) يجعل أي لقاء بينهما أو صدام بحكم المستحيل . فالتحظير حاضر بمنتهى الجلاء في الشعور،بينما لذة اللمس،الذي تبقى مع ذلك قائمة باستمرار ، لاشعورية ،ولا يعرف الفرد أي شيء عنها.ولو لم تكن هذه الحالة النفسية قائمة ، لما كان امكن لا أن تقوم الازدواجية وأن تستمر هذا الردح الطويل من الزمن ولا أن تتأدى الى النتائج التي تقدم بنا الكلام عنها .

لقد نوهنا في هذه الخلاصة للتاريخ السريري بواقعة أساسية هي التحظير الذي فرض نفسه وتثبت منذ الطفولة الاولى ؛ وقد تعين كل التطور اللاحق للعصاب بأوالية الكبت الذي حدث في ذلك الطور من الحياة . وبما أن كبت الميل أعقبه نسيان (فجوة في الذاكرة) ، فإن تحفيز التحظير، الذي صار شعورياً ، بقي مجهولاً ، وجميع المحاولات التي قد تبذل لتحليل هذا التحفيز لا يمكن إلا أن تبقى عقيمة نظراً الى عدم وجود نقطة ارتكاز يمكنها الاستناد اليها . ويدين التحظير بقوته وبطابعه الاستحواذي على وجه التعيين الى

---

(١٤) بحسب تعبير بلولر الممتاز .

العلاقات القائمة بينه وبين مقابله ، أي اللذة غير المشبعة ، وانما المستترة ؛ هذا الطابع ينبع إذن من ضرورة باطنة يعجز الشعور عن النفاذ اليها . وتعكس قابلية التحظير للنقل وللانتشار سيرورة تنجزها الرغبة اللاشعورية بتشجيع خاص من الاوضاع النفسية للاشعور. فالميل ـ الرغبة يتنقل باستمرار ليفلت من الحظر المضروب عليه ، ويسعى الى استبدال ما هو محظور عليه بموضوعات أو افعال بديلة . ويقتفي التحظير أثر هذه التنقلات ويتثبت تباعاً على جميع الاهداف الجديدة التي وقع عليها اختيار الرغبة . وعلى كل خطوة الى الامام يخطوها الليبيدو المكبوت ، يرد التحظير بتشديد جديد . وتنجم عن التحييد المتبادل لكلتا القوتين المتصارعتين حاجة الى تصريف ،الى تخفيض للتوتر القائم ، وهذه الحاجة هي التي تعلل تحفيز الافعال الوسواسية . وهذه الافعال هي في العصاب ، وعلى نحو ظاهر للعيان ، عبارة عن تسويات : فمن جهة اولى علائم على التوبة وجهود للتكفير ؛ ومن الجهة الثانية أفعال إبدالية تسعى الرغبة عن طريقها الى تعويض نفسها عما حُظِّر عليها . وإنه لقانون من قوانين العصاب أن تضع هذه الافعال الاستحواذية نفسها اكثر فاكثر في خدمة الرغبة وأن تقترب اكثر فأكثر من الفعل المحظور ابتدائياً .

لنحاول الآن أن نحلل الحرام ، كما لو أن طبيعته هي من عين طبيعة التحظيرات الاستحواذية عند مرضانا . ولكن علينا أن نعلم سلفاً أن الكثير من التحظيرات الحرمية التي سيكون لزاماً علينا أن ندرسها هي من طبيعة ثانوية ، وأنها تمثل أشكالاً معدَّلة ، محوَّرة ، مشتقة ومنقولة من التحظيرات الأصلية ؛ لذا سيتعين علينا أن نقنع بتسليط قليل من الضوء على بعض من التحظيرات الاكثر بدائية وأهمية . وفضلاً عن ذلك ، فإن ملاحظة فارق عظيم العمق بين وضع البدائي ووضع العصابي هي وحدها التي ستمثل في نظرنا سبباً لاستبعاد امكانية تشابه تام ومماثلة مطلقة بين التحظير الحرمي والتحظير الوسواسي نقطة نقطة .

يسعنا القول بادىء ذي بدء إنه لا معنى لمساءلة البدائيين عن تحفيز تحظيراتهم وأصل الحرام . وبحسب ما افترضناه ، فلا بد ان يكونوا عاجزين عن إفادتنا بشيء حول هذا الموضوع ، لأن التحفيز المشار اليه « لاشعوري » . ولكن بموجب ما نعلمه عن التحظيرات الوسواسية ، هاكم كيف نستطيع ان نعيد بناء تاريخ الحرام . فالحرمات في تصورنا تحظيرات سحيقة القدم فُرضت فيما غبر من الخارج على جيل من البشر البدائيين ، أو لُقنت له من قبل جيل سابق عليه . وكانت هذه التحظيرات تطال أنشطة كان لدى اولئك الناس ميل شديد الى أدائها . ثم بقيت التحظيرات قائمة جيلاً بعد جيل ، وربما فقط بحكم التقليد ، المتناقل عن طريق السلطة الابويةوالاجتماعية. ومن المحتمل ايضاً أن تكون غدت جزءاً « عضوياً » من الحياة النفسية للأجيال اللاحقة . ومن المستحيل أن نقرر ، في الحالة التي نحن بصددها ، هل نحن أمام شكل من « الافكار الفطرية » أم أن هذه الافكار حددت تثبيت الحرام عليها وحدها أو بالموازاة معها على التربية . لكن كان من نتيجة بقاء الحرام أن استمرت في البقاء ايضاً لدى تلك الاقوام الرغبة البدائية في فعل ما هو حرام . وهكذا وقفت هذه الاقوام ازاء تحظيراتها الحرمية موقفاً ازدواجياً ؛ فقد كان يطيب للاشعورها أن ينتهك هذه التحظيرات ، ولكنها كانت تخشى أن تفعل ذلك ؛ وهي تخشاه لأنها تود لو تفعله ، والخوف أقوى من الرغبة . ولكن الرغبة لدى كل فرد ينتمي الى أولئك القوم تبقى لاشعورية مثلها لدى العصابي .

إن أقدم التحظيرات الحرمية وأهمها إطلاقاً تتمثل بالقانونين الأساسيين للطوطمية : عدم جواز قتل الحيوان الطوطم ، ووجوب تحاشي العلاقات الجنسية مع أفراد الجنس الآخر المنتمين الى الطوطم نفسه .

وهذان كانا ، على ما نتصور ، أقدم إغراءات البشر وأقواها . لكننا لن نستطيع لذلك فهماً (ولن نستطيع بالتالي أن نتحقق من

فروضنا بوساطة أمثلة) مـا دام معنى النظام الطـوطمي وأصله مجهولين منا تماماً . غير أن المطلع على المعطيات التحليلية النفسية المطبقة على الفرد لن يتوانى عن أن يرى في منطوق هذين النوعين من الحرام وفي تطابقاتهما إلماعة إلى شيء يعده المحللون النفسيون البؤرة المركزية للرغبات التي تقوم عليهـا الحياة الطفليـة والنواة الاولى للعصاب .

إن ضروب الظاهـرات الحرميـة ، التي استوجبت محـاولات التصنيف المشار اليها آنفاً ، تخلي مكانها للوحدة إذا أسندنا جميع تلك الظاهرات الى الأساس المشترك التالي : إن الحرام فعل محظور ينزع اليه اللاشعور مدفوعاً بميل بالغ القوة .

اننا نعلم ، بدون أن نفهم ، أن من يفعل ما هو محظور وينتهك الحرام يغدو هو نفسه حراماً . لكن كيف السبيل الى التوفيق بين هذه الواقعة وبين الواقعة الاخرى المتمثلة بأن الحرام ليس وقفاً عـلى الاشخاص الذين ارتكبوا محظوراً ، بل يشمل أيضاً أشخاصاً لهم أوضاع خاصة ، كما يشمل هذه الاوضاع نفسها وأشياء هامدة لا حياة فيها ؟ وما طبيعة هذه الخاصية العظيمة الخطورة التي تبقى على الدوام هي هي ، على الرغم من تنوع الظروف ؟ لا يمكن ان تكون سوى ذلك العامل الذي يؤجج رغبات الانسان ويوقعه في إغراء انتهاك التحظير .

ان الانسان الذي ينتهك حراماً يغدو هو نفسه حراماً ، لأنه يحوز مقدرة خطرة على حث الآخرين على الاقتداء بمثاله . إنه يوقظ الغيرة والحسد : لمَ يكون مباحاً له ما هو محظور على الآخرين ؟ إنه إذن معدٍ فعلياً ، وذلك ما دام مثاله يحثّ على تقليده ، ولهذا فإن تحاشيه واجب .

لكن الانسان ، حتى بدون أن ينتهك حراماً ، يمكن أن يصير حراماً بصفة دائمة أو عارضة ، وذلك اذا ما وُجد في وضع من شأنه ان يثير رغبات الآخرين المحظورة وأن يولد لديهم صراعاً بين قطبي

ازدواجيتهم . ومعظم الاوضاع والحالات الاستثنائية تنتمي الى هذا النوع وتحوز هذه القوة الخطرة . فكل واحد يحسد الملك أو الزعيم على امتيازاته ؛ ومن المرجح ان كل واحد يود لو يصير ملكاً . والجثة والرضيع والمرأة المريضة تجتذب ، بحكم عجزها عن الدفاع عن نفسها ، الشخص الذي أدرك سن البلوغ ورأى فيها مصدراً لمتع جديدة . ولهذا فإن جميع هؤلاء الافراد وجميع هذه الحالات هم من الحرمات ؛ إذ لا يجوز تشجيع الاغراء وتيسيره .

والآن نفهم أيضاً لماذا تتنابذ قوى (أو « مانات ») مختلف الافراد وتتصدى واحدتها للاخرى . فحرمة الملك أقوى مما يستطيع رعيته احتماله ، لأن الفارق الاجتماعي الفاصل بينهما كبير للغاية . لكن الوزير يسعه أن يقوم بينهما بدور الوسيط المسالم . واذا ترجمنا ذلك من لغة الحرام الى لغة علم النفس العادي فمعناه : إن الرعية ، الذي يهاب الإغراء الذي يمكن أن يمثله له الاتصال بالملك ، يستطيع أن يتحمل عشرة الموظف الذي يوحي اليه بقدر أقل من الحسد والذي يداخله الاعتقاد بأنه مستطيع يوماً مضاهاته . أما الوزير ، فإن الحسد الذي يمكن أن يعتمل في صدره حيال الملك يوازنه بالمقابل إدراكه لما يتقلده هو نفسه من سلطان . وهكذا تكون الفروق الصغيرة بين القوى السحرية المتقابلة أقل مدعاة للخوف من الفروق الكبيرة .

ونفهم ، ناهيك عن ذلك ، جيد الفهم لماذا يمثل خرق بعض التحظيرات الحرمية خطراً اجتماعياً وجريمة ينبغي أن تُعاقب أو ان يُكفر عنها من قبل جميع أعضاء المجتمع ، اذا كانوا يريدون ألا تقع على كواهلهم عواقبها الوخيمة . والخطر المشار اليه سيبدو لنا واقعياً إذا أحللنا الرغائب الشعورية محل الرغائب اللاشعورية . وكنه هذا الخطر احتمال الاقتداء والتقليد ، مما يترتب عليه انحلال المجتمع . فإذا تُرك الانتهاك بلا عقاب ، فلن يتوانى الآخرون أن يدركوا أنه يطيب لهم ان يفعلوا بدورهم ما فعله الشقي الآثم .

وأما ان الملامسة تلعب في التحظير الحرمي الدور عينه الذي

تلعبه في رهاب اللمس ، على الرغم من أن المعنى الخبيء للتحظير الحرمي لا يمكن ان يكون خصوصياً شأنه في العصاب ، فليس في الأمر ما يوجب أن يبتعث منا الدهشة . فالملامسة هي بداية كل محاولة للاستحواذ على فرد أو شيء ، وللسيطرة عليه ، ولاستخلاص خدمات حَضْرية وشخصية منه .

لقد فسرنا القدرة المعدية ، المباطنة للحرام ، بمقدرتـه على الايقاع في الاغراء وعلى الحض على الاقتداء والتقليد . وهذا لا يبدو انه يتفق مع واقع ان القدرة المعدية للحرام تتجلى قبل كل شيء بانتقاله الى موضوعات أخرى ، فتصير بدورها حراماً من جراء ذلك .

ان نقلية الحرام هذه تترجم عن نفسها في العصاب بميل الرغبة اللاشعورية ، كما بتنا نعلم ، الى تثبيت نفسها ، بطريق التداعي ، على موضوعات جديدة دوماً . وهكذا نلاحظ أن قوة « المانا » السحرية الخطرة تناظرها قوتان اكثر واقعية ، وأعني بهما القوة التي تذكر الانسان برغائبه المحظورة ، والقوة ، الأهم شأناً في الظاهر ، التي تحدو به الى انتهاك التحظير لصالح الرغبة . لكن هاتين القـوتين تنصهران من جديد في قوة واحدة ، إذا سلمنا بأن الحياة النفسية البدائية تقضي بطبيعتها أن يؤدي استيقاظ الذكرى المتصلة بالفعل المحظور الى استيقاظ الميل الى إنجاز هذا الفعل . وعلى أساس هذه الفرضية يكون ثمة تطابق بين الذكريات والاغراءات . ولزام علينا أيضاً أن نسلم أنه حين يتسبب مثال رجل انتهك تحظيراً في ضلال رجل آخر ، إذ يحدو به الى ارتكاب الغلطة نفسها ، فذلك لأن عصيان التحظير يكون انتشر انتشار الوباء الساري ، على منوال الحرام الذي يُتناقل من شخص الى موضوع ، ومن هذا الموضوع الى آخر .

عندما يكون في الامكان تصحيـح انتهاك الحـرام بكفارة أو ندامة ، أي **بالعزوف** عن خير ما أو حرية ما ، يكون قد قام لدينا الدليل على أن طاعة الوصية الحرمية كانت هي نفسها تعني التخلي عن شيء ما هو من المرغوبات . وعدم التقيد بعزوف بعينه يُكفر عنه بعزوف

عن شيء آخر . وفيما يتصل بالطقس الحرمي ، سوف نستخلص من هذا الاعتبار نتيجة مؤداها ان الندامة والكفارة هما طقسان اكثر بدائية من التطهر .

لنلخص الآن ما تحصل لنا ، من منظور فهم الحرام ، بفضل مقارنته بالتحظير الوسواسي لدى العصابي . فالحرام تحظير سحيق القدم ، مفروض من الخارج (من قبل سلطة ما) وموجه ضد أقوى رغبات الانسان . والميل الى انتهاكه يظل قائماً في لاشعوره ؛ والاشخاص الذين ينصاعون للحرام يقفون موقفاً ازدواجياً حيال ما هو حرام . والقوة السحرية ، المعزوة الى الحرام ، لا تجاوز كونها المقدرة المتاحة له على إيقاع الانسان في الاغراء ؛ وهي تسلك مسلك العدوى ، لأن المثال معدٍ على الدوام ولأن الرغبة المحظورة تنتقل في اللاشعور الى موضوع آخر . والتكفير عن انتهاك الحرام بعزوف ما يثبت أن الأساس في الحرام هو عزوف ما .

(٣)

والآن بودنا ان نعرف ما القيمة التي يخلق بنا أن نعلقها على مقارنتنا بين الحرام والعصاب وعلى تصور الحرام كما يمكن استخلاصه من هذه المقارنة . فمن الواضح أن هذه القيمة لا يمكن أن تكون ذات شأن إلا اذا كان تصورنا ينطوي على ميزة يتعذر الحصول على مثلها بطريق آخر ، ميزة تتيح لنا ان نفهم الحرام فهماً أفضل من ذاك الذي توفره سائر محاولات التفسير . وقد يسعنا القول على هذا الأساس إننا قدمنا ، في الصفحات التي سبقت ، الدليل على تفوق تصورنا ؛ ولكننا سنحاول فيما يلي أن نعزز هذا التفوق بتطبيق تصورنا على تفسير تفاصيل التحظيرات والعادات الحرمية بالذات .

لا ريب في أنه يسعنا أيضاً أن نطرق الموضوع من باب آخر . ففي وسعنا مثلاً ان نبحث في ما اذا لم تكن بعض المقدمات التي سحبناها على الحرام انطلاقاً من العصاب ، والنتائج التي

استخلصناها من هذا التوسيع ، غير قابلة للاستخراج مباشرة عن طريق تمحيص ظاهرات الحرام . ومن ثم فإنه يبقى علينا ان نقرر الاتجاه الذي سنوجه فيه أبحاثنا . ومن البدهي أن التوكيد القائل إن مصدر الحرام تحظير سحيق القدم فرض فيما غبر من الخارج ليس مما يمكن البرهان عليه . من ثم فإننا سنسعى بالأولى الى التحقق مما اذا كان الحرام يخضع حقاً للشروط عينها التي كشفت لنا عن وجودها دراسة العصاب الوسواسي . فكيف تحصلت لنا ، فيما يخص العصاب ، المعرفة بتلك العوامل السيكولوجية ؟ عن طريق الدراسة التحليلية للأعراض ، وعلى الاخص دراسة الأفعال الاستحواذية والتدابير الوقائية والتحظيرات الوسواسية . وقد وجدنا ان هذه الأفعال والتدابير والتحظيرات تتسم بصفات تبيح لنا أن نعزو كأصل لها ميولاً ورغائب **ازدواجية** ، سواء أكانت هذه الصفات تناظر الرغبة والرغبة المضادة أم كانت تعمل بالافضلية في خدمة أحد الميلين المتعاكسين . فإذا تسنى لنا بالتالي ان نكتشف الازدواجية عينها والصراع عينه بين الميلين المتعاكسين في التحظيرات الحرمية ، أو أن نكشف في بعض هذه التحظيرات ، كما في الافعال الاستحواذية ، عن التعبير المتزامن عن هذين الميلين ، فإن المشابهة السيكولوجية بين الحرام والعصاب الوسواسي ستكون عندئذٍ شبه تامة .

كما تقدم بنا القول أعلاه ، فإن التحظيرين الحرميين الأساسيين لا يقعان في متناول تحليلنا ، لأنهما يرتبطان بالطوطمية ؛ وثمة تحظيرات اخرى من أصل ثانوي ، ولهذا السبب لا تثير اهتمامنا . وقد آل الحرام في نهاية المطاف ، لدى الاقوام موضوع دراستنا ، الى أن يصير هو الشكل المألوف للتشريع والى أن يوضع في خدمة ميول ونزعات اجتماعية هي بكل تأكيد أحدث عهداً من الحرام نفسه ؛ وتلكم ، على سبيل المثال ، حال ضروب الحرام التي يفرضها زعماء وكهنة ، والتي يكون الغرض منها تأبيد المنافع والامتيازات . على أنه تبقى مع ذلك طائفة مهمة من التحظيرات يمكن أن تطالها دراستنا ، وتتمثل بصورة

رئيسية بالحرمات المتصلة : أ ـ **بالأعداء** ، ب ـ **بالزعماء** ، ج ـ **بالأموات** . أما المواد والمعطيات المتصلة بهذه الحرمات فإني أقبسها من المجموعة الممتازة التي جمعها ج ـ ج . فريزر ونشرها في سِفره العظيم **الغصن الذهبي**(١٥) .

أ ـ الموقف حيال الاعداء

ان اولئك الذين يميلون الى أن يعزوا الى الاقوام البدائية قسوة عديمة الشفقة والرحمة حيال أعدائها سيعلمون بقدر اكبر من الاهتمام ان قتل الانسان لدى هذه الاقوام ما كان يتم بدون مراعاة بعض الأحكام التي تؤلف جزءاً من العادات الحرمية.ومن اليسير ان نصنف هذه الأحكام في أربع فئات تبعاً لما تأمر به : ١ً ـ التصالح مع العدو القتيل ؛ ٢ً ـ تقييدات ؛ ٣ً ـ أفعال تكفير وتطهر بعد إنجاز عملية القتل ؛ ٤ً ـ بعض الشعائر الطقسية . وأما أن هذه العادات الحرمية كانت أو لم تكن عامة لدى الاقوام موضوع دراستنا ، فهذا ما لا تأذن لنا المعلومات الناقصة التي نملكها ان نقطع به بيقين . والمسألة على أية حال غير ذات أهمية ، باعتبار الهدف الذي ننشد . على أنه ثمة مجال للافتراض مع ذلك بأن تلك العادات كانت واسعة الانتشار ، ولا تمثل ظاهرات منعزلة .

ان **عادات التصالح** ، التي تراعى في جزيرة تيمور ، بعد العودة المظفرة لعشيرة محاربة حاملة رؤوس الاعداء القتلى ، مثيرة للاهتمام للغاية ، بالنظر الى التقييدات البالغة التي تفرض ، ناهيك عن ذلك ، على قائد الحملة (انظر لاحقاً) . فلدى الرجوع الظافر للمنتصرين ، تُقدم الأضاحي لتهدئة أرواح الاعداء ، وإلا فإن مصائب شتى ستنزل بساح المنتصرين . وتؤدى رقصة ، مصحوبة بغناء يبكى فيه العدو الصريع ويُلتمس غفرانه : « لا يأخذنك الغضب علينا ، فلدينا هنا ،

---

(١٥) الطبعة الثالثة ، القسم ٢ : **الحرام واخطار النفس** ، ١٩١١ .

معنا ، رأسك ؛ ولو لم يحالفنا الحظ فأغلب الظن ان رؤوسنا نحن كانت هي التي ستُعرض الآن في قريتك . ولقد قدمنا لك أضحية ليسكن روعك . والآن ينبغي أن يرضى روحك ويدعنا في سلام . لماذا كنت عدونا ؟ أما كان خيراً لنا لو بقينا أصدقاء ؟ فما كان دمك ليسفك ولا رأسك ليقطع »[١٦] .

هذه العادة نفسها نلقاها لدى قبائل البالو في سولاويزي ؛ وتتقدم قبائل الغالا للأرواح القتلى من أعدائها أضحية قبل العودة الى مسقط رأسها (نقلاً عن باولتشكه : **وصف شعوب شمال شرقي افريقيا**) .

واهتدت أقوام أخرى الى الوسيلة التي تمكّنها من أن تجعل من أعدائها القتلى أصدقاء وحراساً وحماة . وتتمثل هذه الوسيلة بالاعتناء بكل حنو بالرؤوس المقطوعة ، وذلك ما تتباهى به بعض القبائل المتوحشة في بورنيو . وحينما يؤوب مقاتلو قبيلة الداياك في ساحل ساراواك برأس عدو لهم الى قريتهم بعد غزوة من الغزوات ، يحيطون هذه الرأس على مدى شهور بشتى ضروب الحفاوة ، ويطلقون عليها أعذب ما في لغتهم من أسماء وأحلاها . ويدسون في فمه أحسن قطع الطعام ، وحلوى ، وسكائر . ويضرعون اليه بإلحاح أن ينسى أصدقاءه القدامى وأن يمحض مضيفيه الجدد حبه كله ، لأنه يؤلف من الآن فصاعداً جزءاً من بيتهم . ولن نكون إلا مخطئين لو رأينا قصداً تهكمياً في هذه العادة المأتمية التي تبدو لنا فظيعة[١٧] .

لقد شده المراقبون للحداد الذي تتقيد به القبائل المتوحشة في اميركا الشمالية على شرف العدو القتيل والمسلوخة فروة رأسه . فابتداء من اليوم الذي يقتل فيه فرد من قبيلة الشوكتاو عدواً من الاعداء ، تبدأ بالنسبة اليه فترة حداد تدوم أشهراً ويفرض في أثنائها

---

(١٦) فريزر ، المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .

(١٧) فريزر : آدونيس ، آتيس ، اوزيريس ، ص ٢٤٨ ، ١٩٠٧ . نقلاً عن هيو لاو : ساراواك ، لندن ١٨٤٨ .

على نفسه تقييدات مهمة . وكذلك الحال لدى هنود داكوتا . ويروي أحد المراقبين ان الاوساج ، بعد أن يحيوا بالحداد ذكرى أمواتهم ، يحدّون على العدو كما لو كان صديقاً(١٨) .

قبل ان نتكلم عن سائر العادات الحرمية التي تتصل بكيفية معاملة الاعداء ، ينبغي أن نرد سلفاً على اعتراض ممكن . فقد يقول لنا قائل بالتضامن مع فريزر وآخرين إن الاسباب التي تملي هذه العادات التسكينية بسيطة ولا تمتّ بصلة الى « الازدواجية » . فهذه الاقوام يتسلط عليها رعب تطيّري توحي به اليها أرواح الموتى ، وهو رعب كانت العصور القديمة الكلاسيكية تعرفه بدورها وقد عبر عنه الكاتب المسرحي الانكليزي الكبير في هلوسات مكبث وريتشارد الثالث . وعلى أساس هذا الفرض فإنما من هذا التطير تنبع منطقياً جميع العادات التسكينية ، وكذلك التقييدات والتكفيرات التي سنتكلم عليها لاحقاً ؛ وتؤيد هذا التصور ايضاً الطقوس المجموعة في الفئة الرابعة ، تلك الطقوس التي لا سبيل الى تأويلها على ما يقال لنا إلا على أنها جهود ترمي الى طرد أرواح الموتى التي تلاحق القتلة(١٩) . وعلى أية حال ، لا يفوّت البدائيون فرصة للإقرار مباشرة بالخوف الذي يستشعرونه حيال أرواح الأعداء القتلى ، وهم أنفسهم يُرجِعون الى هذا الخوف أصل تلك العادات الحرمية .

إن هذا الاعتراض يبدو بالفعل طبيعياً جداً ؛ ولو لم يكن له من جواب ، لكنا وفرنا على أنفسنا محاولة للتفسير . وسنوليه على كل حال اهتمامنا لاحقاً ؛ أما الآن فسنكتفي بالرد عليه بالتصور الذي تفرضه المقدمات التي اتخذناها منطلقاً لنا في تأملاتنا السالفة حول الحرام . فنحن نستنتج من جميع تلك العادات نتيجة مؤداها ان الموقف من

---

(١٨) ج . و . دورساي ، نقلاً عن فريزر ، الحرام ، الخ ، ص ١٨١ .

(١٩) فريزر : الحرام ، الخ ، ص ١٦٩ وما يليها ؛ ص ١٧٤ . ومؤدى تلك الطقوس الضرب بالتروس ، والصراخ ، والزعيق ، وإخراج شتى الاصوات بشتى الأدوات الممكنة .

العدو يترجم أيضاً عن مشاعر أخرى غير مشاعر العداء . وإننا لنرى فيها تعابير عن الندم ، وعن تكريم العدو ، وعن الأسف وتبكيت الضمير على قتله . فلكأن هؤلاء البدائيين كانوا يعرفون ، قبل زمن طويل من تلقي أي تشريع من يدي إله من الآلهة ، الوصية القائلة : **لا تقتل** ، ويعلمون أن كل انتهاك لهذه الوصية يستتبع عقاباً .

لكن لنعد الى الفئات الاخرى للأحكام الحرمية . فالتقييدات المفروضة على القاتل المنتصر دارجة على نطاق واسع ، وفي غالب الاحيان شديدة الصرامة . ففي جزيرة تيمور لا يستطيع قائد الحملة ان يعود الى بيته مباشرة . بل يُخصص له كوخ على حدة يمضي فيه شهرين ، يؤدي في أثنائهما أفعالاً تطهرية عدة. وفي أثناء هذا الفاصل الزمني يُحرَّم عليه أن يرى زوجته ، وأن يقيت نفسه بنفسه ، بل ينبغي أن يتولى شخص آخر تلقيمه الطعام في فمه [٢٠] . ـ لدى بعض قبائل الداياك يتعين على الرجال العائدين من حملة مظفرة أن يبقوا في معزل عن باقي القوم لعدة ايام متوالية ، وأن يمتنعوا عن بعض الاطعمة ، وألا يلمسوا الحديد ، وأن يجتنبوا نساءهم ـ . وفي جزيرة لوجيا ، على مقربة من غينيا الجديدة ، يحبس الرجال الذين قتلوا أعداء أنفسهم في منازلهم أسبوعاً كاملاً . وهم يتحاشون كل اتصال بزوجاتهم وأصدقائهم ، ولا يلمسون بأيديهم الاطعمة ، ولا يقتاتون إلا بنباتات هيئت لهم في آنية خاصة . وتبريراً لهذا التقييد الاخير يقال إنه لا يجوز لهم أن يشموا رائحة دم القتلى ، وإلا سقطوا مرضى وماتوا . ـ وفي قبيلة تواريبي أو موتوموبو (غينيا الجديدة) لا يجوز للرجل الذي قتل رجلاً آخر لا أن يقرب زوجته ولا أن يمس الطعام بأصابعه . بل يتلقى طعاماً خاصاً من ايدي أشخاص آخرين .

---

(٢٠) فريزر : الحرام ، الخ ، ص ١٦٦ . نقلا عن مولر : رحلات الى ممالك الارخبيل الهندي ، امستردام ، ١٨٥٧ .

ويدوم الأمر على هذا المنوال الى مطلع القمر الجديد التالي .

ويتضمن مؤلَّف فريزر وفرة من حالات أخرى من التقييدات التي تفرض على القاتل المنتصر . ويتعذر علي إيرادها جميعها ؛ لكني سأسوق بعض أمثلة بالنظر الى الجلاء الباهر الذي يتبدى به طابعها الحرمي أو لأن التقييد يظهر فيها مقترناً بالتكفير والتطهر والطقس .

فلدى قبائل المونومبو في غينيا الجديدة يغدو كل من قتل عدواً في اثناء المعركة « مدنساً » ، ويشار الى حالته بالاسم نفسه الذي يشار به الى حالة المرأة في أثناء المحيض أو النفاس . ويتعين عليه أن يبقى فترة طويلة من الزمن حبيس الدار التي يجتمع فيها الرجال ، بينما يحتشد سائر سكان قريته حوله ويحتفلون بانتصاره برقصات وأغانٍ . ولا يجوز له أن يمس أحداً ، ولا حتى زوجته وأولاده ؛ فان فعل امتلأ جسمه حالاً بالبثور والقروح . فيكون عليه أن يتطهر بالاغتسال وبطقوس أخرى .

ولدى قبائل الناتشيز في أميركا الشمالية كان المحاربون الشبان الذين فازوا بأول فروة رأس لهم يخضعون على مدى ستة أشهر لبعض ضروب الحرمان . فما كان يجوز لهم لا أن يرقدوا بجانب نسائهم ، ولا أن يطعموا لحماً : فكل طعامهم سمك وكعك الذرة . وحين كان المحارب من قبيلة شوكتاو يقتل عدواً ويسلخ فروة رأسه ، كان يتعين عليه أن يحدّ شهراً كاملاً ، يُحظر عليه في أثنائه أن يمشط شعره . وإذا ما حكه جلده المشعر ، لا يجوز له أن يحكه بيده ، وإنما فقط بعصا صغيرة .

وكان يتعين على الهندي من قبيلة بريما ، إذا ما قتل هندياً من الأباش ، أن يسلم نفسه الى طقوس تطهر وتكفير صارمة . وما كان يجوز له طوال فترة الصوم التي تدوم ستة عشر يوماً لا أن يلمس اللحم والملح ، ولا أن ينظر الى نار موقودة ، ولا أن يوجه الكلام الى كائن من كان . وكان يعيش بمفرده في الغابة ، تقوم على خدمته امرأة عجوز تأتيه بنزر يسير من الطعام ، ويغتسل في كثير من الأحيان في أقرب نهر إليه ، ويضع على سبيل الحداد مدرة من الطين فوق رأسه .

وفي اليوم السابع عشر يجري الاحتفال الطقسي العام بتطهير الرجل وأسلحته . وبما أن الهنود من قبيلة بريما كانوا يحملون حرام القتل على محمل الجد أكثر بكثير مما يفعل أعداؤهم ولا يرجئون ، نظير ما يفعل هؤلاء ، التكفير والتطهير الى نهاية الحملة ، فمن الممكن القول إن أخلاقيتهم وتقواهم كانتا سبباً في دونيتهم العسكرية . وعلى الرغم من بسالتهم المنقطعة النظير ، فإن المساعدة التي قدموها للأميركيين في معاركهم ضد الأباش لم تكن ذات فعالية تذكر .

على الرغم من كل الأهمية التي يمكن أن ترتديها دراسة أكثر تعمقاً لتفاصيل وضروب طقوس التكفير والتطهير التي توجب الأعراف إقامتها بعد قتل عدو من الأعداء ، فإني أوقف هنا عرضي لأنه كافٍ باعتبار الهدف الذي أنشد . وإنما سأضيف فقط أننا نلقى أثر هذه المؤسسات في العزلة المؤقتة أو الدائمة التي يخضع لها،حتى في أيامنا هذه ، الجلاد المحترف . ووضعية «الرجل الحر» في مجتمعات العصر الوسيط تتيح لنا أن نكوِّن فكرة جيدة عن «حرام» البدائيين[٢١] .

ان التفسير الشائع لجميع أحكام التسكين والتقييد والتكفير والتطهير هذه يخلط بين مبدئين اثنين: سحب حرمة الميت على كل من لمسه واتصل به ، والخوف من روح الميت . ولكن ما من أحد ينبئنا ، ولن يكون ذلك سهلاً أصلاً ، كيف ينبغي الجمع بين هذين العاملين لتفسير الطقوس ، وهل هما متعادلان في القيمة أم أنه من الواجب اعتبار واحدهما أولياً والآخر ثانوياً . وفي قبالة هذه النظرة الى الأشياء نتمسك بتصورنا الذي ينص على أن جميع تلك الأحكام تنبع من ازدواجية العواطف التي تساور الانسان إزاء العدو .

ب ـ حرمة السادة

إن موقف الأقوام البدائية من زعمائها وملوكها وكهنتها يحكمه

---

(٢١) بصدد هذه الأمثلة انظر فريزر : الحرام : الخ ، ص ١٦٥ ـ ١٩٠. حرمة القتلة .

مبدآن متكاملان أكثر مما هما متناقضان : وجوب التوقي منهم ووجوب وقايتهم(٢٢) . ويتم الوصول الى هذين الهدفين عن طريق جملة من الأحكام الحرمية . ونحن نعلم من قبل لماذا ينبغي التوقي من السادة : فهم حاملون لتلك القوة السحرية ، الغامضة والخطرة ، التي تنتقل بالتماس ، مثلها مثل الشحنة الكهربائية ، وتتسبب في موت من لا تتوفر له الحماية بشحنة مكافئة وفي هلاكه . من هنا كان وجوب تحاشي أي تماس ، مباشر أو غير مباشر ، مع القداسة الخطرة ؛ وقد اخترع للحالات التي لا يمكن فيها تفادي هذا التماس طقس خاص ، الغرض منه تفادي عواقبه الوخيمة . فقبائل النوبا في شرقي أفريقيا ، مثلاً ، تعتقد أن الموت عليها محتوم إذا ما دلفت الى بيت ملكها ـ الكاهن ، ولكن في مستطاعها أن تنجو من هذا الخطر إذا ما كشفت ، لدى دلوفها اليه ، عن الكتف اليسرى وأتاحت للملك أن يلمسها بيده . وعلى هذا النحو تنتهي الى النتيجة الغريبة التالية وهي أن الملامسة التي تأتي من الملك تغدو وسيلة شفاء وحماية ضد الشرور التي تتأتى من هذه الملامسة بالذات ولكنها هذه المرة ملامسة مقصودة وتحوز ، لأنها مقصودة من قبل الملك ، قوة شفائية ، على حين أن الملامسة الخطرة هي تلك التي يستشعر الفرد أنه أثم فيها بحق الملك ؛ وبعبارة أخرى ، إنه التضاد بين الموقف السلبي والموقف الايجابي حيال الملك .

لا حاجة بنا الى الرجوع الى البدائيين لنجد أمثلة على شفاء يتم عن طريق الملامسة الملكية . ففي عهد غير ناءٍ كان ملوك انكلترا يمارسون هذا السلطان لشفاء داء الغدب(٢٣) الذي كان ، لهذا السبب ، يسمى « الشر الملكي » THE KING'S EVIL. ولم تستنكف لا الملكة اليصابات ولا أي خلف من خلفائها عن هذا الامتياز الملكي .

---

(٢٢) فريزر ، الحرام ، ص. ١٣٢ : « HE MUST NOT ONLY BE GUARDED HE MUST ALSO BE GUARDED AGAINST » .

(٢٣) الغُدَب : التهاب العقد السلي . «م» .

ويقال إن تشارلز الأول شفى دفعة واحدة ، في سنة ١٦٣٣ ، مئة مريض . وبعد هزيمة الثورة الكبرى مارس ابنه تشارلز الثاني امتياز الشفاء الملكي للغدب على نطاق واسع للغاية .

ويقال إن هذا الملك شفى بالملامسة ، في أثناء مُلكه ، أكثر من مئة ألف مريض بداء الخنازير . وكان المرضى يتدفقون بأعداد غفيرة حتى إن ستة أو سبعة منهم ماتوا ذات يوم اختناقاً بدلاً من أن يفوزوا بالشفاء الذي أتوا ينشدونه . وكان الشكاك غليوم الثالث من آل أورانج ، الذي صار ملكاً على انكلترا بعد طرد آل ستيوارت ، يرتاب في السحر ؛ وفي المرة الوحيدة التي قبل فيها بأن يقوم بملامسة من هذا النوع فعل ذلك وهو يقول : « ليهبكم الله صحة أفضل ومزيداً من العقل »(٢٤) .

وهاكم شهادة على الأثر الرهيب لملامسة ايجابية ، وإن غير قصدية ، كان موضوعها الملك أو شيئاً يخصه . فقد ترك يوماً زعيم من زيلندة الجديدة ، وكان رجلاً عالي المقام وعظيم القداسة ، بقايا طعامه في الطريق . فمر عبد في مقتبل العمر ، ضخم الجثة وجائع ، فأبصر بالفضلات ، فالتهمها على عجل . وما كاد يبتلع آخر قطعة حتى أعلمه متفرج مذعور بنكر الجريمة التي اقترفها . فسقط العبد ، وكان محارباً باسلاً وقوياً ، أرضاً حال سماعه الخبر ، وراح يختلج اختلاجات رهيبة ، ولفظ الروح عند مغيب الشمس في اليوم التالي(٢٥) . وأكلت امرأة من قبيلة الماوري بعض الثمار ، وعلمت على الأثر أن الثمار آتية من موضع معين له حرمته . فهتفت للحال أن روح الزعيم الذي أنزلت به هذه الاهانة سيقضي عليها بالموت لا محالة . وقد وقعت الحادثة

---

(٢٤) فريزر : فن السحر THE MAGIE ART ، م ١ ، ص ٣٦٨ .

(٢٥) زيلندة الجديدة القديمة OLD NEW ZEALAND ، بقلم باكيها ماوري (لندن ١٨٨٤) ، نقلاً عن فريزر : الحرام ، ص ١٣٥ .

عصراً ، وفي ظهيرة اليوم التالي كانت قد لفظت الروح[٢٦] . وتسببت ولاعة زعيم من الماوري ذات يوم في وفاة عدد من الأشخاص . فبعد ما ضاعت من الزعيم ، التقطها آخرون واستعملوها لإشعال غلايينهم . ولما علموا بهوية مالك الولاعة ، ماتوا جميعهم خوفاً[٢٧] .

لا عجب أن تكون مسّت الحاجة الى عزل الأشخاص الخطرين من أمثال الزعماء والكهنة ، والى إحاطتهم بسور يضعهم في منأى عن متناول الآخرين . ولنا أن نفترض أن هذا السور ، الذي نُصب في الأصل بمقتضى العرف الحرمي ، لا يزال قائماً الى اليوم في صورة مراسم البلاط .

غير أن معظم حرمات السادة هذه قد لا تكون قابلة للارجاع الى الحاجة الى الاحتماء منهم . فقد أسهمت في ابتداع الحرمة وفي تأسيس مراسم البلاط وآدابه حاجة أخرى بعد ، هي الحاجة الى حماية الأشخاص من ذوي الامتيازات من الأخطار التي تتهددهم .

إن ضرورة حماية الملك من الأخطار المحتملة تنبع من الدور الضخم الذي يضطلع به في حياة رعاياه . فشخصه ، بحصر معنى الكلمة ، هو الذي يضبط مسيرة العالم ؛ وعلى شعبه أن يعترف له بالجميل ليس فقط على الغيث ونور الشمس الذي ينبت ثمار الأرض ، بل كذلك على الريح التي تستاق السفن الى الساحل ، وعلى الأرض التي يطأها الناس بأقدامهم[٢٨] .

إن ملوك البدائيين هؤلاء يحوزون قوة وقدرة على توزيع السعادة لاتقرّ بمثلهما الشعوب الأقلّ بدائية إلا لآلهتها وحدها ؛ وفي أطوار أكثر تقدماً من الحضارة لا يتظاهر بالإيمان بواقعية هذه القدرة سوى

---

(٢٦) و . بروان : زيلندة الجديدة وسكانها الأصليون NEW ZEALAND AND HIS ABORIGINES، لندن ١٨٤٥ ، نقلاً عن فريزر ، المصدر نفسه .

(٢٧) فريزر : المصدر الآنف الذكر .

(٢٨) فريزير : الحرام . عبء الملوك ، ص ٧ .

المنافقين والمالقين الأخساء من جلساء الملوك .

إن ثمة تناقضاً ظاهراً بين كلية قدرة الشخص الملكي هذه وبين الاعتقاد بأن هذا الشخص الملكي نفسه بحاجة الى الحماية عن كثب من الأخطار التي تتهدده ؛ ولكن ليس ذلك هو التناقض الوحيد الذي نلحظه في موقف البدائيين إزاء ملوكهم . فهذه الشعوب ترى أن من الضروري مراقبة ملوكها حتى لا يهدروا قواهم في ما لا طائل فيه ؛ وهي أبعد ما تكون عن الثقة بحسن نياتهم أو ولائهم . وثمة ظل من شك وريبة في تحفيز الأحكام الحرمية المتصلة بالملك . يقول فريزر[٢٩] :

« إن الفكرة القائلة أن المَلَكية البدائية كانت مَلَكية استبدادية لا تنطبق تمام الانطباق على الأنظمة الملكية التي نتكلم عليها . بل على العكس من ذلك ، فالعاهل في هذه الأنظمة لا يحيا إلا من أجل رعاياه ؛ ولا قيمة لحياته إلا ما دام يضطلع بالتزامات وظيفته ويسوس مجريات الطبيعة لما فيه خير شعبه .وبدءاً من اللحظة التي يتهاون أو يمتنع فيها عن الوفاء بهذه الالتزامات ينقلب الالتفات والتفاني والتوقير الديني الذي كان يتمتع به الى أعلى درجة الى حقد وازدراء . فيطرد مجللاً بالعار والشنار ، ويعتبر نفسه سعيداً إذا أفلح في النجاة بحياته . ولئن كان يُعبد اليوم وكأنه إله من الآلهة ، فقد يُقتل غداً كما يقتل المجرم . ولكن ليس لنا أن نرى في تبدل موقف الشعب هذا دليلاً على تقلبه أو تناقضاً ؛ بل على العكس من ذلك ، فالشعب يبقى منطقياً حتى النهاية . فإن يكن ملكهم إلههم فلا بد أيضاً ، كما يعتقدون ، أن يثبت أنه حاميهم ؛ وبما أنه لا يريد حمايتهم ، فعليه أن يخلي مكانه لملك آخر يكون أحسن استعداداً لفعل ذلك . ولكنه ما دام يلبي ما ينتظرونه منه ، فإن رعايتهم له لا تعرف حدوداً ، وهم يرغمونه على الاعتناء بنفسه بالتفاني ذاته . إن ملكاً كهذا يحيا شبه حبيس في منظومة من الطقوس وآداب المعاشرة ، محاطاً بشبكة من العادات والتحظيرات

---

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٧ .

التي لا ترمي الى رفع مقامه ، ولا الى زيادة رغد عيشه ، وإنما فقط الى الحؤول بينه وبين ارتكاب أفعال من شأنها أن تعكر انسجام الطبيعة وأن تتأدى على هذا النحو الى هلاكه هو وهلاك شعبه والعالم قاطبة . وهذه الأحكام ، بدل أن تفيده في توفير المتعة له ، تحرمه من كل حرية وتجعل من حياته ، التي تدعي أنها لا تبغي سوى حمايتها ، عبئاً وعذاباً » .

إن واحداً من أسطع الأمثلة على هذا التقييد والحبس لسيد مقدس تطالعنا به الحياة التي كان يحياها في غابر الأيام ميكادو اليابان . هاكم ما يحكيه عنها خبر يعود تاريخه الى قرنين ونيف خلت(٣٠) :

« يعتقد الميكادو أنه مما لا يليق بمكانته وبصفته المقدسة أن يلمس الأرض بقدميه . لذلك يحمله خدمه على أكتافهم حينما تدعو الضرورة الى أن يقصد مكاناً ما . ولكن لا يليق أيضاً أن يتعرض شخصه للهواء الطلق ، وحتى الشمس يُنكر عليها شرف إضاءة رأسه . وجميع أجزاء جسمه تخلع عليها صفة مسرفة في قداستها ، فيحرم عليه حتى أن يقص شعره ولحيته ، ولا يجوز له أبداً أن يقلم أظافره . ولكن حتى لا تُمنع عنه كل عناية على الاطلاق ، فإنه يُغسل ليلاً ، فيما هو نائم ؛ وما يُنتزع من جسمه في هذه الحالة يمكن أن يُعد وكأنه سرق منه ، ولكن سرقة من هذا القبيل لا يمكن أن تعد ضارة برفعته وقداسته . وكان لزاماً عليه أيضاً فيما سلف أن يجلس على عرشه صباحاً لبضع ساعات متتالية ، والتاج الأمبراطوري على رأسه ، بدون أن يحرك ذراعيه أو ساقيه أو رأسه أو عينيه ؛ فعلى هذا النحو فقط يمكنه ، كما كانوا يتصورون ، أن يقيم السلم ويحافظ على الهدوء في الأمبراطورية . فان شاء سوء الطالع أن يستدير الى جانب أو الى

---

(٣٠) كامبفر : تاريخ اليابان HISTORY OF JAPAN ، نقلاً عن فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٣ .

آخر ، أو أن لم يتجه بصره لوهلة من الزمن إلا نحـو جزء من امبراطوريته ، فإن ذلك قد يجلب على البلاد حرباً أو مجاعة أو طاعوناً أو حريقاً أو أي كارثة أخرى من شأنها أن تتأدى بها الى الهلاك والبوار » .

إن بعض الحرمات التي يخضع لها الملوك البرابرة تعيد الى أذهاننا التقييدات المفروضة على القتلة . ففي شارك بوينت ، في جوار رأس بادرون ، في غينيا (غربي أفريقيا) يعيش الملك ـ الكاهن ، كوكولو ، منفرداً في الغابة . وحرام عليه أن يلمس امرأة ، أو يغادر بيته ، بل حرام عليه حتى أن ينهض عن كرسيه ، الذي ينام عليه جالساً . فلو تمدد ليرقد لتوقفت الريح عن الهبوب ، فتضطرب أحوال الملاحة . وقوام وظيفته أن يهدِّىء العواصف ، وبصفة عامة أن يسهر على بقاء الأحوال الجوية عادية[٣١] . ويقول باستيان إنه كلما كان الملك من قبائل اللوانغو قوياً ، كانت أكثر تعداداً الحرمات التي يتعين عليه أن يراعيها . ووريث العرش يتقيد بها منذ نعومة أظفاره ، ولكنها تتراكم من حوله أكثر فأكثر كلما شب عن الطوق : ويوم يتسنم العرش فإنه ينوء تحت كثرتها الى حد الاختناق .

لا يتسع لنا المجال (ولا يستلزم هدفنا ذلك) لإعطاء وصف مفصل بالحرمات المرتبطة بمنصب الملك أو الكاهن . لنذكر فقط إن التقييدات المتصلة بالحركات وبنوع الطعام تلعب ، بين هذه الحرمات ، الدور الرئيسي . وحتى نبين كم هي صلبة وراسخة العادات المتصلة بهؤلاء الأشخاص من ذوي الامتياز ، سنستشهد بمثالين من الطقوس الحرمية ، نأخذهما عن شعوب متمدينة ، أي شعوب وصلت الى أرقى درجات الحضارة .

---

(٣١) أ . باستيان : الحملة الألمانية على ساحل لوانغو DIE DEUTSCHE EXPEDITION AN DER LOANGOKUSTE ، ايينا ١٨٧٤ ، نقلاً عن فريزر ، المصدر الآنف الذكر .

فقد كان لزاماً على الكاهن الأكبر ، الذي يعرف باسم FLA-MEN DIALIS ، في معبد جوبيتر في روما القديمة ، أن يراعي عدداً كبيراً من الحرمات . فقد كان محرماً عليه أن يمتطي صهوة حصان ، أو حتى أن يقع نظره على حصان أو على رجل شاكي السلاح ، وما كان يحل له أن يحمل سوى حلقة محطمة ، وما كان يجوز له أن يلمس قمح الحنطة أو العجين المختمر ، ولا أن يسمي العنزة أو الكلب أو اللحم النيء أو الفول أو اللبلاب بأسمائها ؛ وما كان يجوز له أن يقص شعره إلا على يد رجل من الأحرار ، على أن تُستخدم في ذلك سكين من البرونز وأن تطمر بعد ذلك الخصلات المقصوصة ، وكذلك قلامات أظافره، تحت شجرة مقدسة ؛ وما كان يحل له أن يلمس الموتى ، وكان محرماً عليه أن يقف في الهواء الطلق مكشوف الرأس ، الخ .. وكانت زوجته - وتسمى FLAMINICA - تخضع بدورها للتقييدات: فما كانت تستطيع أن تتجاوز ، على بعض السلالم ، الدرجات الثلاث الأولى ، ولم يكن يحل لها ، في بعض أيام الأعياد ، أن تمشط شعرها ؛ وكان يتعين أن يأتي الجلد الذي تُصنع منه نعالها لا من حيوان مات ميتة طبيعية ، بل من حيوان قتل قتلاً أو ذبح على سبيل الأضحية ؛ وإذا سمعت الرعد باتت مدنسة ، ويدوم دنسها الى أن تقدم أضحية تكفيرية(٣٢) .

وكان ملوك ارلندا القدامى يخضعون لطائفة من تقييدات عجيبة غريبة ، وكان التقيد بها مصدراً للخيرات والنعم وانتهاكها مصدراً للمصائب على البلاد بأسرها . والتعداد الكامل لهذه الحرمات متضمن في **كتاب الحقوق** الذي تعود أقدم نسخه المخطوطة الى سنة ١٣٩٠ وسنة ١٤١٨ . والتحظيرات الواردة فيه مفصلة تفصيلاً مسهباً ، وتختص بأفعال معينة ، ارتكبت أو قد ترتكب في أماكن معينة وفي أوقات معينة : ففي هذه المدينة أو تلك لا يجوز للملك أن يحط مقامه فيها في يوم معلوم من الأسبوع ؛ ولا يجوز له أن يتخطى نهراً

---

(٣٢) فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ١٣ .

محدداً في ساعة محددة ؛ ولا يجوز له أن يضرب خيامه أكثر من تسعة أيام في سهل بعينه ، الخ[٣٣] .

إن صرامة الأحكام الحرمية ، المفروضة على الملوك الكهنة ، ترتبت عليها ، لدى الكثير من الشعوب البدائية ، نتيجة جسيمة من وجهة النظر التاريخية ومثيرة لبالغ اهتمامنا من وجهة نظرنا نحن . فالمنصب الملكي ـ الكهنوتي لم يعد مرغوباً فيه . ومن قبيل ذلك أنه في كومبودشا ، حيث يوجد ملك للنار وملك للماء ، لم يعد مفر من اللجوء إلى القوة لفرض قبول أحد هذين المنصبين بالاكراه . وفي نين ، أو سافاج آيلند ، وهي جزيرة مرجانية في المحيط الهادىء ، انطفأ عملياً وجود النظام الملكي ، إذ لم يعد أحد يبدي استعداداً لتولي الوظائف الملكية ، المثقلة بالتبعات والأخطار . وفي بعض بلدان غربي أفريقيا ينعقد مجلس سري ، غب وفاة الملك ، ويجري فيه تسمية سلفه . ومن يقع عليه الاختيار يلقى القبض عليه ، ويشد وثاقه ، وتضرب عليه الحراسة في بيت الوثن ، الى أن يعلن عن استعداده لقبول التاج . وفي بعض المناسبات يجد الوريث المحتمل للعرش الوسيلة المناسبة للتملص من الشرف الذي يراد فرضه عليه ؛ فمما يروى ، مثلاً ، أن زعيماً من الزعماء اعتاد على حمل سلاحه ليل نهار كيما يتمكن من أن يقاوم بالقوة كل محاولة لتنصيبه على العرش[٣٤] . ولدى زنوج سيراليون كانت محاولة فرض المنصب الملكي تقابل بمقاومة شرسة ، مما اضطر معظم القبائل الى إيكال أمر هذه الوظيفة الى الأغراب .

يرى فريزر في هذه الشروط علة الانقسام التدريجي للمَلَكية الكهنوتية الى سلطة زمنية وسلطة روحية . فقد أمسى الملوك ، الرازحون تحت عبء قداستهم ، عاجزين عن ممارسة شؤون السلطة

---

(٣٣) فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ١١ .

(٣٤) باستيان : الحملة الألمانية على ساحل لوانغو ، نقلاً عن فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ١٨ .

بصورة فعلية ، ولم يجدوا مناصاً من أن يتخلوا عن الأعباء الادارية الى أشخاص أقل شأناً ، ولكنهم أكثر فعالية واقتداراً ، ولا طموح لهم في أمجاد المنصب الملكي . وعلى هذا النحو ظهر العواهل الزمنيون ، فيما واصل الملوك الحرميون ممارسة السيادة الروحية التي صارت في الواقع غير ذات شأن . ويقدم لنا تاريخ اليابان القديم توكيداً ساطعاً لهذا التصور .

إزاء هذه الصورة للعلاقات التي تقوم بين الانسان البدائي وملوكه ، هل يسعنا أن نأمل في أن نجد لها بسهولة تفسيراً تحليلياً نفسياً ؟ الحق أن هذه العلاقات مسرفة التعقيد وغير براء من التناقضات . فالسادة يُمنحون امتيازات ضخمة تكون بمثابة نظير مقابل للحرمات التي تفرض على الآخرين . فهم أشخاص مقدَّمون : فمن حقهم أن يفعلوا ما هو محظور على الآخرين ، وأن يتمتعوا بما ليس في متناول الآخرين . لكن الحرية التي يُقَر لهم بها محدودة بحرمات أخرى لا تبهظ بوطأتها على الافراد العاديين . هكذا نجدنا هنا أمام تعارض أول ، بل أمام شبه تناقض ، بين حرية أكبر وتقييد أكبر للأشخاص أنفسهم . فالآخرون يعزون اليهم قوة سحرية خارقة للمألوف ، ولكنهم لهذا السبب بالذات يخشون كل تماس بشخصهم أو بالأشياء التي تعود اليهم ، وان توقعوا في الوقت نفسه من هذا التماس أنفع النتائج . وهذا في ظاهر الأمر تناقض آخر يكاد أن يكون صارخاً ؛ لكننا نعلم من قبل أن هذا تناقض ظاهري ليس إلا . فنافعة هي الملامسة التي تصدر عن الملك نفسه ، وعن حسن نية ؛ وما هي بخطرة سوى الملامسة التي تصدر عن رجل من العامة باتجاه شخص الملك أو الأشياء التي تخصه ، وفي أرجح الظن لأن هذه الملامسة يمكن أن تخفي نية عدوانية . وثمة تناقض آخر ، تفسيره أقل سهولة ، يتمثل في أن أفراد القبيلة ، إذ يعزون الى السيد سلطاناً عظيماً على قوى الطبيعة ، يعتقدون أن من اللزام عليهم أن يحموه بعناية خاصة من الأخطار التي تتهدده ، كما لو أن سلطانه ، القادر على كل شيء ، عاجز

عن تأمين حمايته هو نفسه . وتكمن صعوبة أخرى بعد في كونهم لا يثقون في حسن استخدام السيد لسلطانه الخارق للمألوف ، هذا السلطان الذي لا يجوز استخدامه إلا لما فيه خير رعاياه وحماية شخصه بالذات ، وهذا ما يوجب في اعتقادهم مراقبته من هذا المنظور . وإنما من هذه الريبة ومن هذه الحاجة الى المراقبة ولدت الطقوس الحرمية التي تخضع لها حياة الملك والتي ترمي الى حماية الملك نفسه من الأخطار التي قد تتهدده ، والى حماية الرعايا من الأخطار التي تتهددهم من جانب الملك .

إن الطريقة الأكثر طبيعية لتفسير هذه العلاقات ، الشديدة التعقيد والمثقلة بالتناقضات ، بين البدائيين وسادتهم ، يبدو أنها التالية : فلأسباب تعود في أصلها الى التطير أو ما شابه ، يعبر البدائيون في موقفهم من الملوك عن ميول متباينة ، كل ميل منها مسرف في تطرفه بدون مراعاة للميول الأخرى وبصورة مستقلة عنها . ومن هنا كانت جميع تلك التناقضات التي لا تصدم عقل البدائي أكثر مما يُصدم عقل الانسان المتحضر جداً حينما يتعلق الأمر بعلاقات يقررها الدين أو فرائض « الولاء » .

هذا التفسير ليس حقيقاً بأن يُرفض ويُنتبذ ؛ لكن التقنية التحليلية النفسية ستتيح لنا أن ننفذ الى كنه تلك العلاقات على نحو أعمق وستفيدنا بمعلومات كثيرة عن طبيعة تلك الميول البالغة التنوع . فإذا أخضعنا الموقف الذي تقدم بنا وصفه للتحليل ، كما لو أنه لوحة سريرية لأعراض عصاب من الأعصبة ، فسنركز بادىء ذي بدء انتباهنا على كثرة هواجس الخوف التي نلقاها في أساس الطقس الحرمي ، ومثل هذا الشطط ظاهرة مألوفة في العصاب ، وعلى الأخص في العصاب الوسواسي الذي يسبق غيره الى فرض نفسه على مقارنتنا. ونحن نعرف ونفهم أصله . فهذا الشطط يحدث كلما وجدت ، الى جانب المحبة الغالبة ، عاطفة عداوة لاشعورية ، وبالتالي كلما تحققت الحالة النمطية للحساسية

الازدواجية . فالعداوة تُخنق في هذه الحال تحت وقر الغلو المفرط في المحبة ، هذا الغلو الذي يفصح عن نفسه في شكل حصر ويغدو استحواذياً ، وإلا تعذر عليه أن يفي بمهمته المتمثلة في إبقاء العاطفة المضادة مكبوتة . وما من محلل نفسي إلا ولاحظ مدى اليقين الذي يسعه به أن يعلل على هذا النحو الحنوّ القلق والمشبوب إلى حد الشطط ، في شروط مستبعدة الحدوث (وعلى سبيل المثال بين الأم وطفلها ، أو بين زوجين متحدين بأوثق العرى) . أما فيما يتصل بالمعاملة التي يُختص بها الأشخاص من ذوي الامتياز فبوسعنا كذلك أن نسلم بأن التوقير الذي يحاطون به ، أو حتى تأليههم ، تقابله عاطفة عداء دفين، وأنه يتحقق هنا بالتالي موقف الازدواجية الوجدانية . كما أن الريبة ، التي تتبدى على أنها الدافع الذي لا مرية فيه الى الحرمات التي تفرض على الملوك ، ستكون على هذا الأساس ، وبصورة مباشرة أكثر ، تعبيراً عن ذلك العداء اللاشعوري عينه . ونظراً الى الأشكال المتنوعة التي يتلبسها مآل هذا الصراع لدى مختلف الشعوب ، فلن يشق علينا أن نجد أمثلة يظهر فيها الدليل على هذا العداء بمنتهى الوضوح والجلاء . يخبرنا فريزر[٣٥] أن البدائيين من قبيلة تيمو في سيراليون يحتفظون لأنفسهم بالحق في أن يوسعوا الملك الذي ينتخبونه ضرباً في عشية اليوم السابق لتتويجه ؛ وهم يفون بكل اندفاع بهذا الحق الدستوري الى حد أن العاهل التعيس الحظ غالباً ما يفارق الروح قبل تسنمه العرش : ولهذا يجمع رأي ذوي الشأن من أفراد القبيلة على أن يرفعوا الى مقام الملَكية الرجل الذي يكنّون له البغضاء . ولكن العداء ، حتى في هذه الحالات الحادة ، لا يسفر عن وجهه بما هو كذلك ، بل يختبيء خلف ظواهر الطقس .

إن سمة أخرى في موقف الانسان البدائي حيال الملك تعيد الى

(٣٥) المصدر الآنف الذكر ، ص ١٨ ، نقلاً عن زويفل وموستييه: رحلة الى منابع النيجر VOYAGE AUX SOURCES DU NIGER ، ١٨٨٠ .

أذهاننا سيرورة متواترة في العصاب بصفة عامة ، وشديدة البروز في الهذاء المسمى بهذاء الاضطهاد . وتتمثل هذه السمة في المغالاة في أهمية شخص بعينه ، وفي عزو قدرة تكاد تكون لامحدودة إليه ، كيما يكون في الامكان بمزيد من الحق والاعتبار تحميله تبعة ما يقع من مكاره الأمور للمريض . وفي الحق ، إن البدائيين لا يسلكون غير هذا المسلك حيال ملكهم حينما يعزون اليه مقدرة على استنزال المطر أو على قطع دابره، وعلى التحكم بضياء الشمس وباتجاه الريح ، الخ ، ثم يطيحون به أو يقتلونه لأن الطبيعة خيبت ما كانوا يتأملون فيه من صيد سمين أو حصاد وفير . والصورة التي يرسمها المريض بالبارانويا في هذائه الاضطهادي هي عينها صورة العلاقات بين الطفل والأب . فالطفل يعزو بصورة مطردة الى الأب كلية قدرة كتلك ؛ ومن الملاحظ أن الريبة التي يبديها إزاء هذا الأب تتناسب طرداً مع درجة القوة التي يكون عزاها اليه . وحينما يتعرف المريض بالبارانويا « مضطهده » في شخص من محيطه ، فهذا معناه أنه رقى به بحكم ذلك الى مرتبة الأب ، أي أنه وضعه في شروط تتيح له أن يحمِّله تبعة جميع المصائب المتخيلة التي يقع ضحيتها . وهذا التشابه الثاني بين البدائي والعصابي يظهر لنا الى أي حد يعكس موقف البدائي إزاء ملكه الموقف الطفلي للابن إزاء الأب .

على أن أوجه الحجج التي تؤيد تصورنا ، المبني على مقارنة بين الأحكام الحرمية وأعراض الأعصبة ، يمدنا بها الطقس الحرمي ذاته ، ذلك الطقس الذي بيَّنا أعلاه دوره المهم في الوظائف الملكية . فالمعنى المزدوج لهذا الطقس سيبدو لنا أكيداً محققاً ، وسيكون أصله المشتق من ميول وجدانية ازدواجية فوق كل شبهة في نظرنا ، إذا ارتضينا فقط بالتسليم بأنه يرمي من الأساس الى استحداث الأفاعيل التي بها يتجلى . فهذا الطقس لا يفيد فقط في وسم الملوك ورفعهم فوق مقام جميع الناس الآخرين ، بل يقلب أيضاً حياتهم الى جحيم ، وفي الواقع الى عبء لا يحتمل ، ويفرض عليهم عبودية أشد بهاظة من

عبودية رعاياهم . يتبدى لنا هذا الطقس إذن على أنه النظير المقابل للفعل الوسواسي في العصاب ، حيث يفوز الميل المقموع والميل القامع بإشباع متواقت ومشترك . فالفعل الوسواسي هو في ظاهره فعل دفاعي ضد ما هو محظور ؛ لكن بوسعنا أن نقول إنه ليس في الواقع سوى تكرار لما هو محظور . فالظاهر يرجع الى الحياة النفسية الشعورية ، بينما يرجع الواقع الى الحياة اللاشعورية . على هذا النحو يكون الطقس الملكي الحرمي في ظاهره تعبيراً عن أعمق الاحترام ووسيلة لتوفير الأمان التام للملك ؛ لكنه في واقعه عقاب على هذا الرفع ، ثأر يأخذ به رعايا الملك لأنفسهم لما يسبغونه عليه من مكارم وأمجاد . ولقد سنحت الفرصة لسانشو بانسا ، بطل سرفنتس ، فيما كان حاكماً على جزيرته ، ليختبر في نفسه بالذات مدى صحة هذا التصور عن الطقس . ومن الممكن فيما لو شاء الملوك والعواهل المعاصرون أن يدلوا لنا باعترافاتهم أن يسوقوا لنا أدلة جديدة في تأييد التصور الذي نأخذ به .

لماذا يتضمن الموقف الوجداني حيال الملك عنصراً بالغ القوة من العداء اللاشعوري ؟ إن السؤال لعلى جانب كبير من الأهمية ، لكن حله يتعدى إطار هذا المقال . وقد كنا أشرنا من قبل الى عقدة الطفولة الأبوية ؛ فلنضف أيضاً أن دراسة التاريخ البدائي للمَلَكية من شأنها في أغلب الظن أن تأتينا بجواب حاسم عن ذلك السؤال . وبحسب التفسيرات الأخاذة التي أوردها فريزر ، وان لم تكن باعترافه هو مقنعة جداً ، فإن أوائل الملوك كانوا أغراباً ، لا تمضي فترة وجيزة على مُلكهم حتى يُضحى بهم للإله الذي يمثلونه في احتفالات رسمية[٣٦] . وإننا لنعثر على أثر هذا التاريخ البدائي للمَلَكية في أساطير المسيحية .

ج ـ حرمة الأموات

نعلم أن الأموات سائدون أقوياء ، وربما أدهشنا أن نعلم أنهم

---

(٣٦) فريزر : فن السحر وتطور الملوك ، مجلدان ، ١٩١١ (الغصن الذهبي) .

يُعدون أيضاً أعداء .

إذا تمسكنا بالمشابهة مع العدوى ، وهي المشابهة التي اعتمدناها من قبل ، فبوسعنا القول إن حرمة الأموات تنم لدى معظم الأقوام البدائية عن عنف حاد، سواء أمن خلال العواقب التي يتأدى اليها الاحتكاك بالموتى أم في الكيفية التي يعامل بها أولئك الذين يحدّون على ميت من الموتى . فلدى الماوري يغدو كل من لمس ميتاً أو حضر دفناً مدنساً ويُحظر عليه كل اتصال بأقرانه ، أي بعبارة أخرى « يُقاطع » . والرجل الذي يتلوث من جراء الاحتكاك بميت لا يستطيع أن يدخل بيتاً وأن يلمس شخصاً أو شيئاً بدون أن يدنسهما . ولا يحل له حتى أن يلمس الطعام بيديه اللتين تغدوان غير صالحتين للاستعمال بسبب نجاستهما . فالطعام يوضع أمامه ، وعليه أن يتدبر أمره بنفسه ، كيفما استطاع ، كأن يأكل بشفتيه وأسنانه بينما يصلِّب يديه خلف ظهره . وقد يؤذن له في بعض الأحيان بأن يتولى إطعامه شخص آخر ، ويتعين على هذا الأخير في هذه الحال أن يؤدي مهمته مع الحرص الشديد على عدم ملامسة الشقي المنكود الحظ ، كما أن تقييدات لا تقل صرامة تفرض عليه . ويوجد في كل قرية فرد منبوذ ، مبعد عن المجتمع ، يحيا حياة بائسة على الصدقات الزهيدة . لكنه يؤذن له بالمقابل بأن يدنو الى مسافة ذراع واحدة من ذاك الذي يكون أدى للميت آخر فرائض التكريم . فإذا ما انتهت فترة العزل وصار في مقدور الرجل المدنس أن يشق طريقه من جديد الى معشر أقرانه ، تتلف كل الآنية التي يكون استخدمها في إبان تلك الفترة الخطرة ، ومعها جميع الملابس التي يكون ارتداها .

إن العادات الحرمية ، التي تفرض عقب الاحتكاك الجسمي بميت ، واحدة في كل بولينيزيا، وميلانيزيا، وشطر من أفريقيا ؛ وأهم هذه العادات إطلاقاً حظر لمس الطعام وإجبار الشخص الواقع عليه الحظر على تناول طعامه بوساطة آخرين . والواقعة التي تجدر الاشارة

اليها أن الملوك ـ الكهنة في بولينيزيا ، وربما أيضاً في جزر هاواي ،[٣٧] يخضعون للتقييدات ذاتها في أثناء ممارستهم لأفعالهم المقدسة . وفي تونغا تتنوع صرامة الحظر ومدته تبعاً للقوة الحرمية المباطنة للميت كما للفرد الذي احتك به . فمن يلمس جثة زعيم يغدُ مدنساً لمدة عشرة اشهر ؛ لكنه ان كان هو نفسه زعيماً ، لا يدوم دنسه إلا ثلاثة أشهر أو أربعة أو خمسة تبعاً لمنزلة الميت ؛ وان تكن الجثة عائدة الى زعيم أعلى مؤله ، تدوم الحرمة عشرة أشهر ، حتى بالنسبة الى كبار الزعماء . ويؤمن البدائيون إيماناً راسخاً بأن من ينتهك هذه الحرمات يسقط مريضاً ويقضي نحبه ؛ ولشدة إيمانهم لا تواتيهم أبداً الشجاعة ، كما لاحظ أحد المراقبين ، للتحقق من العكس[٣٨] .

أما التقييدات الحرمية التي يخضع لها الأشخاص الذين ينبغي أن يفهم احتكاكهم بالموتى بالمعنى المجازي للكلمة ، كالوالدين الحادّين ، والأرامل والأيامى ، فهي أكثر إثارة لاهتمامنا بكثير ، وان تكن مشابهة في سماتها الأساسية . ولئن لم نرَ في التحظيرات المشار اليها أعلاه سوى تعبير نمطي عن قوة انتشار العدوى وفوعة حمتها[٣٩]، فإن التحظيرات التي سنوليها اهتمامنا الآن تتيح لنا أن نستشف بواعث الحرام بالذات ، سواء منها البواعث المعلنة أو البواعث التي يسعنا أن نعدها دفينة وحقيقية .

يتعين على الأرامل والأيامى ، لدى قبائل الشوسواب في كولومبيا البريطانية ، أن يحيوا في عزلة طوال فترة الحداد ؛ ولا يجوز لهم أن يلمسوا أحداً أو شيئاً لا بأيديهم ولا برؤوسهم ولا بأجسامهم ؛ وجميع الأدوات التي يستخدمونها لا تعود صالحة للاستعمال بالنسبة الى

---

(٣٧) فريزر : الحرام ، ص ١٢٨ وما يليها .

(٣٨) و . مارينر : السكان الأصليون في جزر تونغا THE NATIVES OF THE TONGA ISLANDS ، ١٨١٨ ، نقلاً عن فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ١١٠ .

(٣٩) فوعة الحمة : مقدار حدة الجرثوم . «م» .

الآخرين . ولا يقترب أي صياد من الكوخ الذي يقطنه أحد أولئك الأشخاص ، لأن ذلك سيكون نحساً عليه ؛ وإذا وقع عليه ظل شخص من الحادّين ، وقع هو نفسه مريضاً . ويرقد الأشخاص الحادون على سبلات يحيطون بها فراشهم أيضاً . والهدف من هذا التدبير الأخير إبقاء روح الميت بعيداً ؛ وأبلغ دلالة بعد عادة بعض القبائل الأميركية الشمالية التي توجب على المرأة الأيِّم أن ترتدي لأجل معلوم ، بعد وفاة زوجها ، ثوباً له شكل سروال ، محبوكاً من أعشاب يابسة ، كيما تبعد عنها الروح . وهذا يأذن لنا بالافتراض أن الاحتكاك ، حتى بالمعنى « المجازي » ، يفهم دواماً على أنه احتكاك جسمي ، وذلك لأن روح الميت لا يفارق الأقارب الباقين على قيد الحياة ويواصل « التحليق » حولهم طوال فترة الحداد .

ولدى الآغوتينو ، سكان بالاوان ، إحدى جزر الفيليبين ، لا يجوز للأيم أن تغادر كوخها على مدى الأيام السبعة أو الثمانية الأولى التي تعقب وفاة الزوج إلا ليلاً ، بحيث لا تصادف في طريقها أحداً . فمن يلمحها يحدق به خطر الموت المباغت : لـذا تخطر جميـع الناس باقترابها بأن تقرع مع كل خطوة من خطاها بعصا من الخشب على شجرة ؛ والاشجار التي تتلقى ضرباتها تجف وتموت . وهاكم ملاحظة أخرى توضح لنا ما كنه الخطر الذي يلازم الأيم . ففي مقاطعة ميكيو في غينيا الجديدة يفقد الأرمل حقوقه المدنية كافة ويعيش ردحاً من الزمن مفرداً منبوذاً . فلا يجوز له لا أن يفلح أرضاً ، ولا أن يظهر بين الناس ، ولا أن يقع عليه النظر في القرية أو في الطريق . ويهيم على وجهه كالحيوان الكاسر بين الأعشاب العالية أو الأدغال كيما يتمكن من الاختفاء بسهولة ما ان يبصر به أحدهم ، وبخاصة إذا كان امرأة . ويبيح لنا هذا التفصيل أن نرى في الاغراء الخطر الرئيسي الذي يمثله الرجل الأرمل والمرأة الأيم . فالرجل الذي فقد زوجته ينبغي أن يضع نفسه بمنجى عن كل إغراء بالاستعاضة عنها بغيرها ؛ وعلى الأيم أن تكافح الشهوة نفسها ؛ ثم إنها تصبح ، وقد ذهب عنها سيدها ، مثاراً

لأطماع رجال آخرين ؛ ولن يكون استسلامها للإغراءات في هذه الحال إلا فعلاً معاكساً لمغزى الحداد ، ومن شأنه أن يشعل غضب الروح[٤٠] .

إن واحدة من أغرب عادات حرمة الحداد لدى البدائيين ، ومن أبلغها دلالة في الوقت نفسه ، تتمثل في حظر النطق باسم الميت . وهذه العادة واسعة الانتشار للغاية ولها روايات مختلفة ، ونتائجها عظيمة الخطورة .

فعلاوة على الأوستراليين والبولينيزيين ، الذين بقيت لديهم العادات الحرمية مصانة على خير ما يمكن ، يطالعنا التحظير نفسه لدى أقوام متباعدة ومختلفة عن بعضها بعضاً تباعد واختلاف الصاموئيد في سيبيريا والتودا في الهند الجنوبية ، ومغول بلاد التتار وطوارق الصحراء الكبرى ، والآينو في اليابان والآكامامبا والناندي في أفريقيا الوسطى ، والتنغوان في الفيليبين وسكان جزر نيقوبار ومدغشقر وبورنيو[٤١] . ولا يسري مفعول التحظير المشار اليه بكل ما يترتب عليه من نتائج لدى بعض هذه الأقوام إلا في أثناء فترة الحداد ، بينما يكون دائماً لدى أقوام أخرى ، وان بدا أن حدته تتثلم في كل مكان بمرور الزمن .

إن تحظير التلفظ باسم الميت يجري التقيد به في العادة بمنتهى الصرامة . ومن هذا القبيل أن بعض القبائل الأميركية الجنوبية تعتبر أن أفدح إهانة يمكن أن تنزل بالباقين على قيد الحياة هي النطق أمامهم باسم قريبهم الميت ، والعقاب الذي تستتبعه هذه الإهانة هو عينه الذي تستتبعه جريمة القتل[٤٢] . وليس من اليسير أن نفهم علة

---

(٤٠) ان المريضة التي قارنت أعلاه (ص ٤٣) « استحالاتها » بالاستحالات التي تفرضها الحرمات ، كاشفتني بأنها كانت تحنق كلما صادفت في الطريق شخصاً في ثياب الحداد . وكانت تقول لي : « إن هؤلاء الناس ينبغي أن يُمنعوا من الخروج ! » .

(٤١) فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٣٥٣ .

(٤٢) فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٣٥٢ وما يليها .

الصرامة في هذا التحظير، لكن الأخطار التي ترتبط بهذا الفعل قد ولّدت طائفة كبيرة من الحيل المثيرة للاهتمام والغنية بالدلالة من نواحي شتى . ومن قبيل ذلك أن قبائل الماساي في أفريقيا تعمد الى تغيير اسم المتوفى غب موته فوراً ؛ وبعدئذ يصير في الامكان النطق باسمه بلا خوف ، نظراً الى أن النواهي كلها تنصب على اسمه القديم وحده .

وهي تتصور ، بفعلها هذا ، أن الروح لا يعرف اسمه الجديد ولا يعلم أنه هو المقصود . وتذهب القبائل الأوسترالية في آديلائيد والانكاونتر باي في الاحتياطات التي تتخذها الى أبعد من ذلك ؛ فبعد وفاة أحدهم يتخذ جميع الأشخاص الذين تشابه أسماؤهم اسم المتوفى أسماء جديدة لأنفسهم . وفي بعض الأحيان يغير جميع أقارب الميت أسماءهم ، بدون أي اعتبار للتشابه ؛ وذلك ما لوحظ لدى بعض قبائل فكتوريا في أميركا الشمالية . أما لدى الغايا كورو في الباراغواي فإن الزعيم يطلق ، في تلك المناسبات الحزينة ، على جميع أعضاء القبيلة أسماء جديدة يحتفظون بها ويعتزون ، كما لو أنها أسماؤهم الأصلية(٤٣) .

ناهيك عن ذلك ، فإنه عندما يكون للمتوفى اسم هو عينه الاسم الذي يستخدم في الاشارة الى حيوان أو الى أي شيء ، الخ ، فإن بعضاً من تلك الأقوام ترتئي أنه من الضروري أن تطلق أيضاً على هذا الحيوان أو هذا الشيء اسماً جديداً ، كيلا يرد في الأحاديث شيء يوقظ ذكرى المتوفى . وينجم عن ذلك عدم استقرار وتغير متواصل في المصطلحات أوقع المبشرين في مصاعب كأداء ، وعلى الأخص لدى الأقوام التي كانت ترهب الأسماء رهبة دائمة .

في مجرى السنوات السبع التي أمضاها المبشر دوبريزوفر لدى

---

(٤٣) بحسب ما يذكره مراقب اسباني (١٧٣٢) ، نقلاً عن فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، صاحب ٣٥٧ .

قبائل الآبيبون في الأورغواي غير اسم اليَغْور[٤٤] ثلاث مرات ، وعرفت المصير نفسه الأسماء التي تستخدم في تسمية التمساح والأشـواك وذبح الحيوانات[٤٥] . لكن الخوف من التلفظ باسم يخص الشخص المتوفى يتسع ويشمل كل ما يمت بصلة قريبة أو بعيدة الى الميت ؛ والنتيجة الخطيرة التي ترتبت على عملية الكبت هذه أن هذه الشعوب حُرمت من المأثورات والذكريات التاريخية وعدمت أية وثيقة أكيدة تقدمها لدارس تاريخها البدائي . بيد أن بعض هذه الشعوب البدائية تبنت عادات تعويضية ، ومنها الاحتفاظ بأسماء الموتى لاطلاقها على الأطفال الذين تعتقد أن الموتى يتقمصونهم .

إن حرمات الاسم هذه تبدو أقل غرابة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الاسم يؤلف عند البدائي جزءاً أساسياً من الشخصية ، مُلكاً عظيم الأهمية ، وأنه يحتفظ بدلالته العينية كاملة . وكما أوضحت في موضع آخر ، فإن أطفالنا يسلكون على وجه الدقة المسلك عينه : فهم لا يقنعون أبداً بالتسليم بمحض تشابه لفظي ، بل يستخلصون منطقياً من التشابه الصوتي بين كلمتين تشابهاً في الطبيعة بين الشيئين اللذين يشير اليهما هذان اللفظان . وحتى الراشد المتمدين ، لو حلل موقفه في العديد من الحالات ، لما شق عليه أن يلحظ أنه لا يبعد عنه الى الحد الذي يعتقد أن يعلق على أسماء الأعلام قيمة جوهرية وأن يداخله الاعتقاد بأن اسمه وشخصه يؤلفان كلاً واحداً . ولا غرو ، في هذه الشروط ، ان سنحت الفرصة للممارسة التحليلية النفسيـة مراراً وتكراراً للالحاح على الأهمية التي يعزوهـا الفكر الشعوري الى الأسماء[٤٦].فالعصابيون الوسواسيون يسلكون إزاء الأسماء- وقد كان في الامكان توقع ذلك قبلياً ـ مسلك البدائيين . فهم يستجيبون (مثلهم

---

(٤٤) اليغْوَر : نمر أميركي مرقط . « م » .

(٤٥) فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٣٦٠ .

(٤٦) شتيكل ، ابرهام .

مثل سائر العصابيين أصلاً) بـ «عقدة الحساسية» نفسها حيال النطق ببعض الأسماء والكلمات أو عند إدراكهم السمعي لها ، والعديد من الاضطرابات التي يعانون منهـا يتأتى من مـوقفهم حيال اسمهم بالذات . فقد أخذت مريضة عرفتها من هؤلاء المرضى على عاتقها أن تمتنع عن كتابة اسمها مخافة أن يقع بين يدي شخص فيصير على هذا النحو مالكاً لجزء من شخصيتها . وقد ألزمت نفسها ، في معرض جهودها اليائسة لحماية نفسها من إغراءات خيالها بالذات ، بقاعدة لا تحيد عنها ، وهي ألا تكشف عن شيء من شخصها الذي كانت تماهي أولاً بينه وبين اسمها ، وثانياً بينه وبين كتابتها . ومن ثم آل بها الأمر الى الامتناع عن كتابة أي شيء كان .

لن نفاجأ إذن إذا علمنا أن البدائيين يرون في الاسم جزءاً من الشخص ويجعلونه موضوعاً للحرام ذي الصلة بالميت . وبالفعل ، إن مناداة الميت باسمه يمكن أن تعتبر هي أيضاً احتكاكاً بالميت . لذا سيكون لزاماً علينا الآن أن نتطرق الى مشكلة أرحب نطاقاً فنتساءل عن أسباب إحاطة هذا الاحتكاك بحرمة شديدة الصرامة .

إن التفسير الذي يحضر من تلقاء نفسه الى الذهن هو ذاك الذي يتعلل بالخوف الغريزي الذي توحي به الجثة والتشويهات التشريحية التي تلحظ غب الوفاة . وقد يكون في الامكان أن يضاف الى هذا السبب ذاك الذي يستقى من الحداد الذي يغرق فيه موتُ شخص من ذوي القربى أسرته ومعارفه . بيد أن الخوف الذي توحي به الجثة لا يكفي بطبيعة الحال لتفسير جميع تفاصيل الأحكام الحرمية ، والحداد لا يفسر لنا لماذا يمثل النطق باسم الميت إهانة جارحة للباقين على قيد الحياة . فالناس الذين يبكون ميتاً يؤثرون أن يشغلوا أنفسهم بكل ما يذكرهم به ويحتفظون منه بذكرى يريدونها دائمـة الى أقصى حد مستطاع . لا مفر إذن من التماس أسباب أخرى لتفاصيل العادات الحرمية التي تتجاوب ولا بد مع مقاصد ذات غايات مختلفة . وحرمات الأسماء هي على وجه التعيين التي تكشف لنا عن تلك الأسباب

المجهولة : وحتى في حال انعدام العادات ، فإن المعطيات التي نستطيع جمعها لدى البدائيين الحادين قمينة بأن تنير دربنا .

لا يسعى البدائيون الى إخفاء الخوف الذي يوحي به اليهم حضور الروح والخشية التي تساورهم عند التفكير باحتمال رجوعه ؛ وتراهم يقيمون طقوساً شتى يرمون من ورائها الى إبقائه بعيداً وطرده[٤٧]. فالنطق باسمه يعني استعمال رقية ليس من شأنها إلا أن تستحضر الروح وتحيي فاعليته[٤٨]. لهذا تبذل كل ما بوسعها لمعارضة هذه الرقية وللحؤول بالتالي دون يقظة الروح . ومن ذلك أنهم يتنكرون كيلا يتمكن الروح من تعرفهم[٤٩] ، أو يحرفون أسماءهم أو اسم الميت ؛ ولشد ما يثور حنقهم على الغريب العديم الوجدان الذي يتلفظ باسم الميت فيؤلبه على الأحياء . وإنه لمن المستحيل أن نتملص من الاستنتاج بأنهم يعانون في الواقع ، إذا شئنا استخدام تعبير فونت ، من الخوف الذي توحي به اليهم « نفسه التي صارت عفريتاً »[٥٠] .

والحق أننا لو أخذنا بهذا الاستنتاج نكون قد اقتربنا كثيراً من تصور فونت الذي يفسر الحرام ، بحسب ما بتنا نعلمه ، بالخوف من الجن والعفاريت .

ترتكز هذه النظرية على فكرة مؤداها أن المرحوم العزيز يتحول لحظة وفاته بالذات الى عفريت ليس للباقين على قيد الحياة أن يتوقعوا منه إلا موقفاً عدائياً ، فتراهم يسعون الى تحاشي نياته الشريرة بكل الوسائل الممكنة . وهذه ، والحق يقال ، فكرة غريبة وشاذة للغاية الى

---

(٤٧) يستشهد فريزر ، بهذا الصدد ، بما يجهر به الطوارق من سكان الصحراء الكبرى (المصدر الآنف الذكر ، ص ٣٥٣) .

(٤٨) ربما يجدر بنا ان نبدي هنا تحفظاً فنضيف : ما دام هناك شيء من بقاياه الجسمية . فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٣٧٢ .

(٤٩) في جزر نيقوبار ، فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٣٨٢ .

(٥٠) فونت : الأسطورة والدين ، م ٢ ، ص ٤٩ .

حد نميل معه ميلاً قوياً في أول الأمر الى التردد في قبولها . لكن جميع الباحثين الاكفاء ، أو جميعهم على وجه التقريب ، يجمعون على عزو هذه الفكرة الى البدائيين . فوسترماك ، الذي لا يولي الحرام في رأيي ما يستأهله من أهمية ، يفصح عن رأيه في كتابه **أصل المفاهيم الخلقية وتطورها** على النحو التالي في الفصل الذي يكرسه لـ « الموقف من الاموات » :

« إن الوقائع التي بحوزتي تأذن لي بأن أصوغ الاستنتاج العام التالي : إن الاموات يعدون في غالب الاحيان أعداء اكثر منهم أصدقاء ، وان جيفونس وغرانت يخطئان حينما يجزمان بأن الناس كانت تعتقد في الماضي بأن أذية الاموات موجهة بصورة رئيسية ضد الاغراب ، على حين انهم يبسطون رعايتهم الابوية على ذريتهم وافراد عشيرتهم[٥١] . » .

لقد حاول ر.كلاينبول ، في مؤلَّفه الغني بالايحاءات ، ان يفسر العلاقات بين الاموات والاحياء لدى الاقوام البدائية بالاستعانة بمخلفات المعتقد الإحيائي القديم لدى المتمدينين[٥٢]. ويخلص هو ايضاً الى الاستنتاج بأن الاموات يسعون الى اجتذاب الأحياء الذين

---

(٥١) وسترماك ، المصدر المشار اليه ، م ٢ ، ص ٤٢٤ . ونص هذا الكتاب والحواشي المرفقة به تحتوي ، في تأييد هذا التصور ، على شهادات كثيرة ، هي في الغالب بليغة الدلالة ؛ ومنها ، على سبيل المثال ، ان الماوري كانوا يعتقدون ان « الاقارب الاقربين والمحبوبين اكثر من سواهم تتغير طبيعتهم بعد الموت وتخبث نياتهم حيال اولئك الذين كانوا محضوهم حبهم » . ويعتقد الزنوج الاوستراليون ان الميت يبقى مؤذياً لفترة طويلة من الزمن ؛ ويكون الخوف منه اكبر كلما كانت صلة القربى اوثق . وراسخ الاعتقاد لدى الاسكيمو من سكان وسط البلاد بأن الاموات لا يهدأ لهم ساكن إلا بعد مضي فترة مديدة من الزمن ، ولكنهم في اول الامر موجبون للخوف باعتبارهم ارواحاً شريرة تهيم عبر القرية لتزرع فيها المرض والموت ومصائب اخرى .

(٥٢) ر. كلاينبول : الطوطم الحي والميت في المعتقد الشعبي وفي الدين والخرافة DIE LEBENDIGEN UND DIE TOTEM IM VOLKSGLAUBEN, RELIGION UND SAGE ، ١٨٩٨ .

يضمرون لهم نيات مجرمة . فالاموات يقتلون ؛ والهيكل العظمي ، الذي يمثل الصورة الراهنة للموت ، يدل على ان الموت نفسه ما هو إلا انسان ميت . وما كان الحي يشعر أنه في منجى من ملاحقات الميت إلا حينما يفصله عنه مجرى مائي . لهذا كان الناس يؤثرون ان يدفنوا موتاهم في الجزر أو على ضفة النهر المقابلة ؛ وعلى هذا لا يكون لتعبير « ما دون » و« ما وراء » أصل آخر . ومن خلال تخفيف لاحق ، لم تعد الاذية تعزى الى الاموات كلهم ، بل أمست وقفاً على من يُقر لهم منهم بالحق في الغضب والحقد : القتلى غيلة ممن لا يهدأ لهم قرار ، وقد تحولوا الى أرواح شريرة ، في مطاردة قتلتهم ؛ أو الاشخاص الذين قضوا نحبهم قبل أن يتسنى لهم قضاء وطرهم ، كالمخطوبين مثلاً . لكن الاموات جميعاً كانوا في أول الأمر ، على ما يفترض كلاينبول ، من الهامات الماصة للدماء ، فكانوا جميعهم يطاردون الاحياء ، وقد استبد بهم الغضب ، ولا يفكرون إلا بمضرتهم وأذاهم وانتزاع حياتهم منهم . والجثة هي التي ولّدت التصورات الأولى عن « الروح الشرير » .

ان الفرضية القائلة ان أعز الاموات ينقلبون الى عفاريت وجن تستدعي الى الذهن بطبيعة الحال سؤالاً آخر:ما كانت الأسباب التي حدت بالبدائيين الى ان يعزوا الى موتاهم مثل هذا الانقلاب الوجداني ؟ ولماذا جعلوا منهم جناً وعفاريت ؟ يعتقد وسترماك أنه من السهل الاجابة عن هذا السؤال :(٥٣) :

« نظراً الى أن الموت هو أفدح مصيبة يمكن ان تنزل بساح الانسان،يتراءى للناس أن المتوفين لا يمكن إلا أن يكونوا غير راضين الى أقصى حدود عدم الرضا عن مصيرهم . وبحسب تصور الشعوب البدائية فإن الانسان لا يموت إلا ميتة عنيفة ، بيد الانسان أو من جراء السحر ؛ ولهذا فإن الموت يجعل على الدوام النفس حانقة ونهمة

---

(٥٣) المصدر الآنف الذكر ، ص ٤٢٦ .

الى الانتقام . ويفترضون ان النفس ، الغيرى من الأحياء والراغبة في العودة الى معشر ذويها السابقين ، تسعى الى إماتتهم باستنزال الامراض عليهم - وتلك هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق رغبتها في الاتحاد ... وإن تفسيراً آخر للأذية المنسوبة الى الارواح ينبغي البحث عنه في الخوف الغريزي الذي توحي به ، الخوف الذي ينجم بدوره عن الحصر الذي يساور الناس ازاء الموت » .

ان دراسة الاضطرابات العصابية النفسية تضعنا على طريق تفسير أوسع وأرحب ، يشمل التفسير الذي اعطاه وسترماك .

فعندما تفقد المرأة زوجها أو عندما ترى البنت أمها تموت عنها فكثيراً ما يتفق ان يقع الباقون على قيد الحياة فريسة شكوك مؤلمة ، نسميها « التبكيتات الوسواسية » ، ويتساءلون عما اذا كانوا لم يتسببوا هم أنفسهم، بإهمالهم أو بقلة حذرهم ، في موت الشخص المحبوب . ومهما عللوا أنفسهم بأنهم لم يقصِّروا في شيء لإطالة أمد حياة المريض او المريضة،وبأنهم أدوا بضمير حي جميع الواجبات المترتبة عليهم حيال المرحوم أو المرحومة ، فلا شيء بقادر على أن يضع حداً لهواجسهم وشكوكهم التي تمثل ضرباً من تعبير مَرَضي عن الحداد ولا يخمد أوارها إلا بمرور الزمن . وقد أزاح الفحص التحليلي النفسي لهذه الحالات النقاب عن الأسباب الخفية لهذا العذاب . فنحن نعلم ان التبكيتات الوسواسية هي الى حد ما مبررة ، وقادرة على أن تقاوم بظَفَر جميع الاعتراضات وجميع الاحتجاجات . هذا لا يعني ان الشخص الحادّ مسؤول فعلياً عن موت القريب أو أنه اقترف خطيئة الإهمال نحوه ، كما تزعم التبكيتات الوسواسية ؛ وانما يعني فقط ان موت القريب وفَّر إشباعاً لرغبة لاشعورية لو كانت على قدر كافٍ من القوة لكانت تسببت في تلك الميتة . وانما ضد هذه الرغبة اللاشعورية تأتي استجابة التبكيت عقب وفاة الشخص المحبوب . واننا لنلقى أثر عداوة كهذه ، مستترة خلف حب حانٍ ، في جميع حالات التثبيت العاطفي الشديد على شخص معين : تلكم هي الحالة المعهودة ، النموذجية ،

للازدواجية الوجدانية البشرية . وتكون هذه الازدواجية أقل أو اكثر سفوراً تبعاً للناس ؛ وفي الاحوال العادية لا تكون على قدر كافٍ من القوة لاستثارة التبكيتات الوسواسية التي تكلمنا عنها . ولكن في الحالات التي تكون فيها على درجة عالية من القوة ، فإنها تفصح عن نفسها بمزيد من الشدة كلما كان الشخص المفقود محبوباً اكثر ومعزوزاً اكثر ، وهذا في أقل الظروف توقعاً . والاستعداد للعصاب الوسواسي ، الذي اتخذناه مراراً وتكراراً حداً للتشبيه في المناقشة حول طبيعة الحرام ، يبدو لنا على وجه التحديد متسماً بدرجة عالية للغاية من قوة تلك الازدواجية الوجدانية الأصلية .

اننا نعرف الآن العامل القمين بأن يزودنا بتفسير الطبيعة الجنية المزعومة لنفوس الاشخاص المتوفين حديثاً وحاجة الباقين على قيد الحياة الى التوقي من عدواة هذه النفوس. فان سلمنا بأن حياة البدائيين الوجدانية ازدواجية بدرجة عالية جداً ، شأنها شأن الحياة الوجدانية للمصابين بالعصاب الوسواسي كما يكشف لنا عنها التحليل النفسي ، فلن يدهشنا أن تأتي استجابة البدائيين على أثر فقد مؤلم مماثلة لاستجابة المرضى بالعصاب الوسواسي ورد فعلهم ضد العداوة الثاوية في حالة الكمون في اللاشعور . غير أن هذه العاطفة التي يشق على النفس احتمالها تؤول لدى البدائي الى مصير مغاير لمصيرها الذي نلحظه لدى العصابيين : فهي تُظهَّر الى الخارج وتعزى الى الميت نفسه . وهذه سيرورة دفاعية نسميها ، في الحياة النفسية السوية والمَرَضية على حد سواء ، إسقاطاً . فالباقي على قيد الحياة ينكر ان يكون ساوره قط شعور عدائي حيال العزيز المتوفى ؛ وانما نفس هذا المتوفى ، على ما يتراءى له ، هي التي تضمر تلك العاطفة وتسعى الى إشباعها طوال فترة الحداد . والطابع العقابي والتبكيتي الذي تتسم به هذه الاستجابة الوجدانية سيترجم عن نفسه (على الرغم من المجهود الدفاعي عن طريق الإسقاط) بالخوف وبالحرمانات والتقييدات التي سيفرضها الباقي على قيد الحياة على نفسه والتي ستكون خير شاهد

على طبيعتها بوصفها تدابير حمائية ضد الجني المعادي . وهكذا نلاحظ مرة اخرى أن الحرام رأى النور على أرض ازدواجية وجدانية ، وأنه حصيلة تضاد بين الالم الشعوري والرضى اللاشعوري ، المتولدين كليهما عن الموت . وباعتبار هذا الأصل لغضب الارواح ، نستطيع أن نفهم ان يكون أقرب أقارب المتوفى من الباقين على قيد الحياة ، أي اولئك الذين أحبهم اكثر من سواهم ، هم الذي تتوفر لهم الدواعي لكي يخشوا اكثر من سواهم ايضاً كراهيته وحقده .

هنا ايضاً تنطوي الأحكام الحرمية ، مثلها مثل الأعراض العصابية ، على دلالة مزدوجة : فلئن كانت تعبر ، من جهة أولى ، بما تفرضه من تقييدات ، عن الاحساس بالألم الذي ينتاب الانسان لدى وفاة مخلوق محبوب منه ، فإنها تنم ، من الجهة الاخرى ، عما كان بودها لو تكتمه وتخفيه ، أعني العداء تجاه الميت ، وهو العداء الذي تسبغ عليه الآن صفة الضرورة . وقد رأينا ان بعض التحظيرات الحرمية قابلة للتفسير بالخوف من الإغراء . فنظراً الى أن الميت يصير بلا حول ولا قوة ، فقد يجد الباقي على قيد الحياة ما يغريه بأن يشبع شعور العداوة الذي يكنّه له : والحال أن الغرض من المحظور هو على وجه التعيين مقاومة هذا الاغراء .

على ان وسترماك لا يجانب الصواب حينما يؤكد ان البدائي لا يميز بتاتاً بين الموت العنيف والموت الطبيعي . فالموت الطبيعي ، في منظار الفكر اللاشعوري ، نتيجة هو الآخر للعنف(٥٤) . ومن يهتم بأصل الاحلام التي تدور حول موت الاقارب الاقربين والاعزاء (الأب ، الأم ، الإخوة والأخوات) وبدلالتها، فسيجد ان الحالم والطفل والبدائي يسلكون مسلكاً متماثلاً مطلق التماثل ازاء الميت ، بحكم الازدواجية الوجدانية المشتركة بينهم عينها .

لقد أعلنّا آنفاً عن اختلافنا مع فونت في تصوره القائل ان الحرام

(٥٤) انظر لاحقاً ، الفصل الثالث .

ليس إلا تعبيراً عن الخوف الذي يوحي به الجن والعفاريت ؛ ومع ذلك تبنينا التفسير الذي يرجِع حرمة الموتى الى الخوف الذي توحي به نفس الميت ، وقد صارت من الجن . ومن الممكن أن يبدو أن في ذلك تناقضاً ؛ لكن ليس أسهل علينا من حل هذا التناقض . فقد كنا قبلنا بتصور الجن والعفاريت ، ولكن بدون ان نرى فيه عنصراً سيكولوجياً غير قابل للإرجاع الى غيره . وقد تسنى لنا ان ننفذ الى ما وراء هذا العنصر ، حينما تصورنا الجن والعفاريت على انهم إسقاطات للمشاعر العدائية التي يكنّها الباقون على قيد الحياة للأموات .

فان قر قرارنا على الاخذ بهذا التصور ، زعمنا أن هذه المشاعر ذات الطابع الازدواجي ، أي الحانية والعدائية في آن معاً ، تسعى الى التظاهر والى التعبير عن نفسها في لحظة الموت في صورة ألم ورضى في وقت واحد . وبين هاتين العاطفتين المتعاكستين ينشب نزاع محتوم ؛ وبما أن إحدى هاتين العاطفتين ، اي العداء ، لاشعورية الى حد كبير ، فإن النزاع لا يمكن أن يجد له من حل على أساس التخفيف من شدة كلتا العاطفتين ، مع القبول الواعي بالفارق كما في الحالات التي يغفر فيها الانسان لشخص محبوب من قبله مظلمة ارتكبها بحق من يحبه . وانما ينتهي مسار الصراع بالاحرى بتدخل أوالية نفسية خاصة تعرف عادة في التحليل النفسي باسم الاسقاط. فالعداء ، الذي لا يعرف عنه صاحبه شيئاً ولا يريد ان يعرف عنه شيئاً ، يُسقط من الادراك الداخلي على العالم الخارجي ، أي يُفصل عن الشخص الذي يستشعره ليعزى الى شخص آخر . فلسنا ، نحن الباقين على قيد الحياة ، الذين يغتبطون للتخلص من ذاك الذي فارق الحياة ؛ بل على العكس من ذلك : فنحن نبكي موته ؛ وانما هو الذي صار عفريتاً شريراً يُسعد لشقائنا ويسعى الى هلاكنا . ومن ثم يتعين على الباقين على قيد الحياة أن يتقوا شر هذا العدو ويحموا أنفسهم منه ؛ وبذلك لا يكونون قد تحرروا من اضطهاد داخلي إلا ليقايضوه بحصر له مصدر خارجي .

أرجح الظن أن هذا الاسقاط ، الذي بفضله يتحول الفقيد الى

عدو مؤذٍ ، يمكن ان يجد تبريره في ذكرى بعض المظاهر العدائية التي لا يستحيل أن تكون صدرت فعلاً عن المتوفى : صرامة ، طغيان ، مظالم ، وغيرها من أفعال نية الإيذاء التي تؤلف خلفية العلاقات الانسانية الاكثر اتصافاً بالمحبة . لكننا نكون أخذنا بتفسير تبسيطي اكثر مما ينبغي فيما لو رأينا في هذا العامل سبباً كافياً لتبرير اختراع الجن والعفاريت عن طريق سيرورة الاسقاط . ولا ريب في أن الاخطاء التي ارتكبها في حياتهم اولئك الذين لم يعودوا من الاحياء يمكن ان تفسر ، الى حد ما ، عداء الباقين على قيد الحياة ، ولكن ليس العداء المنسوب الى الموتى ؛ ثم ان لحظة الموت بالذات ليست باللحظة التي يحسن اختيارها لإحياء ذكرى جميع المآخذ التي قد يعتقد الحي أن من حقه أن يأخذها على الميت . اننا لا نستطيع اذن ان نرى في العداء اللاشعوري ذلك الحافز الدائم والحاسم الذي نجدّ في إثره . فتلك المشاعر العدائية حيال أقرب الاقارب وأعزهم كان يمكن بالفعل أن تبقى كامنة ما دام ذوو القربى هؤلاء على قيد الحياة ، أي ألا تتكشف للوعي ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، عن طريق تشكيل بديل ما . لكن بعد موت الاشخاص المحبوبين والمكروهين في آن معاً ، لا يمكن أن يدوم هذا الموقف ، ومن المحتم ان يتخذ الصراع طابعاً من الحدة . فالألم المتولد عن فيض من المحبة يتمرد ، من جهة أولى ، اكثر فاكثر على العداء الكامن ، ولا يمكنه ، من الجهة الثانية ، أن يسلِّم بأن هذا العداء يولِّد شعوراً بالرضى . وعلى هذا النحو يتم كبت العداء اللاشعوري عن طريق الاسقاط ، مع تأسيس الطقس الذي يتجلى فيه الخوف من العقاب من جانب الجن والعفاريت ؛ وكلما تباعد يوم الوفاة ، تثلمت اكثر فاكثر حدة النزاع ، مما يكون من نتيجته أن يطرأ ضعف على الحرمات المتصلة بالاموات أو حتى أن تغيب في لجة النسيان .

(٤)

بعد ان استكشفنا على هذا النحو الميدان الذي فيه رأت النور الحرمات ، البليغة الدلالة ، ذات الصلة بالاموات ، سنعمل الآن على تعضيد النتائج المتحصلة لنا ببعض ملاحظات يمكن ان تكون لها اهمية عظيمة في فهم الحرام بصفة عامة .

ان إسقاط العداء اللاشعوري على الجن والعفاريت ، وهو السمة المميزة لحرمة الموتى ، ليس إلا واحدة من السيرورات العـديدة ، المماثلة نوعاً ، التي ينبغي أن يعزى اليها أعظم الأثر في تكوين الحياة النفسية البدائية . وفي الحالة التي تستأثر باهتمـامنا هنـا ، فإن الإسقاط يفيد في حل نزاع وجداني ؛ وهو يضطلع بالدور عينه في عدد كبير من المواقف النفسية التي تتأدى في نهاية المطاف الى العصاب . لكن الاسقاط ليس مجرد وسيلة دفاعية ؛ فهو يُلحظ ايضاً في حالات لا تنطوي على صراع . ان الاسقاط الى خارج الادراكات الداخلية اوالية ابتدائية تخضع لها ايضاً إدراكاتنا الحسية ، مثلاً ، وتلعب بالتالي دوراً حاسماً في كيفية تصورنا للعالم الخارجي . وفي شروط لم تسلط عليها بعد أضواء كافيـة ، تُسقط إدراكاتنـا الداخليـة للسيرورات الوجدانية والفكرية ، نظير الادراكات الحسية ، الى الخارج وتُستخدم في تشكيل العالم الخارجي ، بدل ان تبقى متموضعة في عالمنا الداخلي . ومن وجهة النظر التكوينية ، قد يكون ممكناً تفسير ذلك بكون وظيفة الانتباه تُمارس في أول الأمر لا على العالم الداخـلي ، وانما عـلى التنبيهات الآتية من العالم الخارجي ، وبكوننا لا نستشعر عملياتنا الداخلية النفسية إلا عن طريق احساسات اللذة والألم وحدها . وانما بعد نشوء لغة مجردة بات في مستطاع البشر ربط البقايا الحسية للتمثلات اللفظية بسيرورات داخلية ؛ وعندئذ بدؤوا يدركون رويداً رويداً هذه السيرورات . على هذا النحو شاد البدائيون من البشر صورتهم للعالم ، مسقطين على الخارج ادراكاتهم الداخلية ؛ وهذه الصورة يتعين علينا إعادة بنائها ، إذا ما استخدمنا مصطلحات

سيكولوجية ، متوسلين الى ذلك بالمعرفة التي تحصلت لنا بـالحياة الداخلية .

ان إسقاط نوازع الفرد الخبيثة على الخارج وعزوها الى جن وعفاريت يؤلفان جزءاً من نظام سنتكلم عليه في الفصل التـالي ، وبوسعنا ان نسميه « التصور الإحيائي للعالم » . وسيكون لزاماً علينا عندئذ ان نستخلص السمات السيكولوجية لهذا النظام وأن نبحث عن نقاط ارتكاز لتفسيره في تحليل الانظمة التي نلتقيها في الاعصبة . وسنكتفي هنا بالقول بأن جميع هذه الأنظمة تكونت عن طريق أوالية يقدم لنا نسوذجها الاول ما أسميناه بـ«الصياغة الثانوية»لمضامين الاحلام[٥٥] . ولا ننسين ، فضلاً عن ذلك ، أنه حالما يتم تكوين النظام يغدو كل فعل خاضع لحكم الوعي قابلاً للتوجيه في وجهتين : وجهة نظامية ، ووجهة واقعية وانما لاواعية[٥٦] .

ينوه فونت[٥٧] بالواقعة التالية : « إن الافعال الضارة ترجع رجوعاً واضحاً على الافعال النافعة في جملة الافعال التي تعزوها أساطير الشعوب قاطبة الى الجن والعفاريت ، بحيث لا يمكن لأحد أن يماري في أن الارواح الشريرة أقدم عهداً من الارواح الخيِّرة في معتقدات الشعوب » . ومن المحتمل جداً ان فكرة الجن تنبع بصفة عامة من العلاقات البليغة الدلالة التي تقوم بين الموتى والباقين على قيد الحياة . والازدواجية ، المباطنة لهذه العلاقات ، تتجلى ، في مجرى التطور البشري ، في تيارين متضادين ، ولكنهما نابعان من مصدر

---

(٥٥) الصياغة الثانوية : هي العملية التي تعقب في الاحلام عمليات التكثيف والنقل والتشخيص ، والتي ترمي الى ترتيب عناصر الحلم ترتيباً متلاحقاً ومقبولاً من المنطق . « م » .

(٥٦) إن ابتداعات البدائيين المسقطة على الخارج قريبة الصلة بالتشخيصات التي يظهِّر الشاعر عن طريقها ، من خلال فرديات مستقلة بذاتها ، الميول والنزعات المعاكسة التي تعتمل في نفسه .

(٥٧) الاسطورة والدين ، م ٢ ، ص ١٢٩ .

واحد : الخوف من الجن والاشباح من جهة أولى ، وعبادة الأسلاف من الجهة الثانية[٥٨] .

وأما أن الجن والعفاريت يُتصورون على الدوام على أنهم أرواح لأشخاص متوفين حديثاً ، فلدينا على ذلك دليل لا يرقى اليه الشك في التأثير الذي يمارسه الحداد على تكوين الاعتقاد بالجن والعفاريت . فالمفروض في الحداد أن يضطلع بمهمة نفسية محددة ، تتمثل في إقامة فاصل بين الأموات ، من جهة أولى ، وبين ذكريات الباقين على قيد الحياة وآمالهم ، من الجهة الثانية . فإذا ما تم تحصيل هذه النتيجة ، خفّ الألم ، وخف معه التبكيت والمآخذ التي ينحي بها الانسان على نفسه ، وبالتالي الخوف من الجني أو العفريت . وعندئذ تغدو الارواح ، التي كانت يُهاب جانبها باعتبارها من الجن أو العفاريت ، تغدو هي نفسها موضوعاً لعواطف اكثر وداً، وتُعبد باعتبارها أرواح الاسلاف والأجداد الذين تُلتمس معونتهم وتُطلب نجدتهم في المناسبات كافة .

اذا تتبعنا مسار العلاقات بين الاموات والباقين على قيد الحياة نلاحظ أن ازدواجيتها تناقصت الى حد لافت للنظر بمر الزمن . فمن السهل اليوم ان يُقمع ، بلا جهد نفسي كبير ، العداء اللاشعوري الذي يبقى قائماً دوماً حيال الاموات . وحيثما كان يقوم في سالف الازمان صراع بين الكراهية المشبعة والمحبة المؤلمة ، يرتفع اليوم ، على سبيل التكوين الندبي[٥٩] ، البِر أو حب الوالدين الذي يقتضي ، بحسب القول

---

(٥٨) عندما نخضع للفحص التحليلي النفسي اشخاصاً معصوبين ، يعانون وعانوا في طفولتهم من خوف الاشباح ، نكتشف في كثير من الاحيان وبدون صعوبة كبيرة أن هؤلاء الاشباح الباعثين على اشد الخوف ما هم في حقيقتهم إلا الوالدان . انظر في هذا الخصوص مقال ب . هابرلين المعنون بـ « الاشباح الجنسية » (في مجلة المشكلات الجنسية ، شباط ١٩١٢) ؛ وفيه إشارة واضحة الى اب متوفى ، لكن شبحه ممثّل بشخص آخر ، له صبغة ايروسية .

(٥٩) نسبة الى الندبة ، اثر الجرح . « م » .

السائر ، **الا ياتي من الاموات إلا الخير**[٦٠] . ووحدهم العصابيون يظلون يعكرون صفو الحزن الذي يسببه لهم فقد شخص من ذوي القربى بنوبات أو سورات من التبكيتات الوسواسية يكتشف فيها التحليل النفسي آثار الازدواجية الوجدانية السالفة. ولا مجال هنا لنبحث في الكيفية التي تم بها ذلك التبدل ، ولا في النصيب الذي يعود فيه الى تحول طبيعي والى تحسن فعلي في العلاقات الأسرية . لكن بوسعنا التسليم بأن من الوقائع الثابتة ان **الازدواجية تلعب في حياة البدائي النفسية دوراً اعظم اهمية بما لا يقاس من ذاك الذي تلعبه في الحياة النفسية للانسان المتمدين في ايامنا هذه . وقد استتبع تناقص هذه الازدواجية كلازمة لـه الزوال التـدريجي للحرام ، الذي ما هو إلا عَرَض تسوية بين الميلين المتصارعين** . وأما فيما يخص العصابيين ، المرغمين على إحياء ذلك الصراع وذلك الحرام الناجم عنه ، فسنقول إنهم يولـدون بجبلّة أثرية ، تمثل بقيا تأسلية[٦١] ، يقتضي منهم قمعها ، الذي تستلزمه مواضعات الحياة المتمدينـة ، إنفاقاً هائلاً في الطاقة النفسية .

ثمة ما يدعو الى ان نستذكر هنا المعلومات المبهمة والغامضة التي أعطاها فونت (انظر ما تقدم) حول الدلالة المزدوجة لكلمة الحرام : **المقدس و المدنس** . يقول : إن كلمة الحرام ما كانت تعني في الاصل **لا مقدساً ولا مدنساً** ، بل تشير فقط الى ما هو من مملكة الجن ، الى ما لا يجوز لمسه . وبذلك أبرز للعيان سمة مهمة مشتركة بين المفهومين ، مما يثبت ، بحسب افتراضه ، أنه كان يوجد في بادىء الامر بين هذين الميدانين تجاذب وتآلف ، بله تخالط لم يخل مكانه للتمايز والتباين إلا رويداً رويداً وفي زمن متأخر جداً .

---

(٦٠) باللاتينية في النص : DE MORTUIS NIL NISI BENE « م » .

(٦١) التأسلية : ردة وراثية أو عودة الى طباع الاسلاف التي ابتعدت عنها الانسال السابقة . « م » .

ذلك هو تصور فونت . وبالتعارض معه يأذن لنا التحليل الذي قمنا به بأن نستنتج أن كلمة الحرام كانت تنطوي من بادىء الأمر على الدلالة المزدوجة التي يتكلم عنها فونت ، وأنها كانت تفيد في الاشارة الى ازدواجية معينة والى كل ما ينبع من هذه الازدواجية أو يرتبط بها . وكلمة الحرام هي نفسها كلمة ازدواجية ، واننا لنعتقد بعد كل الذي كان أنه لو كان معنى هذه الكلمة حُدد من البداية تحديداً جيداً ، لكان في مستطاعنا ان نستنتج منه بغير ما صعوبة ما لم نفز به إلا بعد دراسات طويلة الأمد ، وأعني به ضرورة فهم الحرام على أنه نتيجةُ ازدواجيةٍ وجدانية . وقد دلتنا دراسة اللغات الاقدم عهداً أنه كانت توجد في السالف كلمات كثيرة من هذا القبيل ، تعبر كل كلمة منها عن فكرتين متعارضتين وازدواجيتين بمعنى ما ، ان لم نقل بالمعنى التام لكلمـة الحرام(٦٢) . وقد أفادت بعض التحويرات الصـوتية ، التي أدخلت على الكلمة البدائية المزدوجة المعنى ، في زمن لاحق في ابتداع تعبير لفظي خاص للدلالة على كل معنى من المعنيين المتضادين اللذين كانا مجتمعين في هذه الكلمة(٦٣) .

لقد عرفت كلمة حرام مصيراً مغايـراً : فقد راحت أهميـة الازدواجية التي كانت تشير اليها تتضاءل باستمرار حتى آل الأمر بالكلمة نفسها (تابو) الى الاختفاء التام ، هي ومثيلاتها من الكلمات ، من مفردات اللغة . وإني لآمل أن يتاح لي ذات يوم أن أبين أن المصير

---

(٦٢) انظر مقالي عن مؤلَّف السيد آبيل : طباق المعاني في الالفاظ البدائية GEGEN-SINN DER URWORTE ، في حولية المباحث التحليلية النفسية والمرضية النفسية ، م ١ ، ١٩١٠ (انظر الترجمة العربية لهذا المقال في ابليس في التحليل النفسي ، دار الطليعة ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٨٤ ـ ٩٢ . « م ») .

(٦٣) من الامثلة التي يضربها فرويد ، نقلاً عن ك . آبيل ، في مقاله الآنف الذكر ، مثال كلمة كين في اللغة المصرية القديمة . فهذه الكلمة كانت تعني في الاصل قوياً وضعيفاً في آن معاً ، ثم حورت تحويراً قليلاً فصار يقال « كان » للضعيف ، وبقي القوي يقال له « كين » . « م » .

الذي آل اليه هذا المعنى الاولي يرتبط به تحول تاريخي كبير ، وأن هذه الكلمة ، التي كانت تفيد في البداية في الاشارة الى علاقات بشرية محددة تحديداً دقيقاً ومتسمة بازدواجية وجدانية كبيرة ، قد وُسِّعت في زمن لاحق لتشير الى علاقات مماثلة أخرى .

واذا لم نكن نجانب الصواب ، فإن تحليل طبيعة الحرام من شأنه ان يسلط بعض الضوء على طبيعة ما نسميه بالضمير، المرتاح او المثقل ، وعلى أصله . وفي مستطاعنا ، بدون ان نغصب المعاني ، ان نتكلم عن تبكيت حرمي وعن ضمير حرمي كنتيجة لانتهاك حرام ما . وأغلب الظن ان التبكيت الحرمي يؤلف أقدم شكل للتبكيت، وللضمير بصفة عامة .

وبالفعل ، ما « الضمير » (المرتاح أو المثقل) ؟ بحسب شهادة اللغة بالذات ، فإن الضمير ينطبق على ما نعرفه بالصورة الاكثر يقينية . بل ان ثمة لغات لا يكاد يوجد فيها تمييز بين الضمير وبين الوعي ، بمعنى المعرفة(٦٤) .

إن الضمير هو الادراك الداخلي لانتباذ بعض الرغبات التي تساورنا ، على اعتبار أن هذا الانتباذ لا يحتاج بطبيعة الحال الى ذرائع يتعلل بها ، وأنه واثق من نفسه . وهذه الصفة تتجلى بمزيد من الوضوح بعد في احساسنا بالخطأ لدى ادراكنا وادانتنا الداخلية لأفعال أتيناها تحت تأثير بعض الرغبات . ويبدو أن أي تعليل لهذه الادانة فائض عن الحاجة : فمن كان ذا ضمير فلا بد أن يجد في دخيلة نفسه تبرير هذه الادانة ، ولا بد أن تحدو به قوة داخلية الى تأنيب نفسه وتأنيب الآخرين على بعض الافعال المقترفة . لكن هذا على وجه التعيين ما يميز موقف الانسان البدائي من الحرام ، الذي هو أمر

---

(٦٤) من كبرى المشكلات التي تواجه الناقل ترجمة كلمة CONSCIENCE . فهذه الكلمة تشير في اكثر اللغات الاوروبية الى « الضمير » و« الوعي » و« الشعور » في آن معاً . فهي ، بالمعنى الأخلاقي، « الضمير » ؛ وبالمعنى المعرفي « الوعي » ؛ وبالمعنى التحليلي النفسي « الشعور » (ومن ثم اللاشعور) . « م » .

وايعاز من ضميره ، والذي اذا ما انتهكه لاحقه شعـور لا يطاق بالذنب ، وهو شعور طبيعي وفطري بقدر ما هو مجهول من حيث أصوله(٦٥) .

على هذا النحو يولد ايضاً في أرجح الظن الضمير على أرضية الازدواجيـة الوجـدانية . فبـاعتبار أنـه ينبع من بعض العـلاقات البشرية ، الموسومة بميسم تلك الازدواجية ، فإن شروطه المعينة له هي ذاتها الشروط التي افتـرضنا أنهـا معينة للحـرام وللعصاب الوسواسي ، ونعني بذلك أن أحد حدي الطباق يبقى لاشعورياً ويطاله القمع على يد الحد الثاني الذي يفصح عن نفسه بقوة استحواذية . وهذا الاستنتاج يؤيده عدد جم من المعطيات التي زودنا بها تحليل الاعصبة . وقد وجدنا بالفعل ، بادىء ذي بدء ، ان المصاب بالعصاب الوسواسي يعاني من تبكيتات مَرَضية تأخذ شكل أعراض لردة فعل المريض على الاغراء الذي يترصده في اللاشـعور والذي يتضخم ويتسع نطاقه ، طرداً مع تفاقم المرض ، الى ان يبهظ عليه بوطأة خطيئة يداخله الاعتقاد بأن لا سبيل الى التكفير عنها . بل في مقدورنا أن نجازف بالتوكيد بأنه لو كان يعز علينا ان نكتشف أصل الضمير عن طريق دراسة العصاب الوسواسي ، لكان علينا أن نقطع حبل كل رجاء في الاهتداء اليه يوماً . والحال أن هذا الأصل نلمسه لمس اليد لدى الفرد المعصوب ؛ ومن ثم يسعنا أن نأمل في أن نصل ذات يوم الى النتيجة نفسها ، فيما يتصل بالشعوب .

ثمة واقعة اخرى تلفت نظرنا ، وهي صلة القربى الوثيقة بين الضمير وبين الحصر ؛ ففي مستطاعنا ، بغير تردد ، أن نصف الضمير

---

(٦٥) من المفيد ان نقيم موازاة بين واقع ان الاحساس بالخطأ في الحرام لا يخف البتة ، اذا ما جرى انتهاك هذا الحرام لاشعورياً (انظر المثال الآنف الذكر) ، وبين واقع ان غلطة أوديب في الاسطورة اليونانية تبقى غلطة جسيمة وان ارتكبت بغير وعي مرتكبها وبغير إرادته .

بأنه « وعي مولِّد للحصر » . والحال أن الحصر يكمن مصدره ، كما نعلم ، في اللاشعور ؛ وقد دلنا علم نفس الاعصبة أنه حينما تقع بعض الرغبات تحت الكبت ، فإن طاقتها اللبيبدية تنقلب الى حصر . وسنعيد الى الاذهان ، في هذا الصدد ، أن الضمير ينطوي هو الآخر على شيء مجهول ولاشعوري ، وأعني به أسباب الكبت وأسباب انتباذ بعض الرغبات . وهذا المجهول ، هذا اللاشعوري هو ما يعين طبيعة الضمير المولِّدة للحصر .

عندما يأخذ حرام ما صورة نواهٍ في المقام الاول ، فقد يكون في مستطاعنا أن نسلم ، كما لو أن الأمر بدهي ولا يستلزم أي توكيد مستمد من التشابه مع الاعصبة ، بواقع ان هذا الحرام يتوجه الى رغبات ايجابية ،لها يدين بنشأته . فلسنا نرى ما الضرورة التي توجب تحظير ما لا رغبة فيه لأحد ؛ وفي جميع الحالات لا مناص من أن يكون المحظور حظراً باتاً قاطعاً موضوعاً لرغبة . فلو طبقنا هذا الاستدلال على البدائيين ، لتحتم علينا أن نستنتج أنهم كانوا ملاحقين بكل ما في الكلمة من معنى بإغراء قتل ملوكهم وكهنتهم أو اقتراف زنى المحارم او إساءة معاملة موتاهم . وهذا بعيد الاحتمال ؛ وهذا الحكم يبدو لنا غير معقول بالمرة حينما نطبقه على حالات نعتقد فيها اننا نسمع نحن أنفسنا بمنتهى الوضوح صوت الضمير . وعندئذ نميل الى التوكيد ، بكل ثقة ، أنه لا يساورنا أي إغراء بانتهاك وصايا من قبيل **لا تقتل** ، وأن مجرد التفكير بانتهاك كهذا يوحي إلينا بالهول والاشمئزاز .

اذا سلمنا لشهادة ضميرنا هذه بالأهمية التي يدعيها ، فإن الوصية بصفة عامة ، سواء أألخذت شكل محظور حرمي أو شكل وصية خلقية ، تغدو فائضة عن الحاجة ؛ ومن جهة اخرى فإن واقعة الضمير بالذات تبقى غير قابلة للتفسير ، في الوقت نفسه الذي تفلت فيه من ادراكنا العلاقات القائمة بين الضمير والحرام والعصاب . وهكذا نجد أنفسنا في وضع اولئك الذين يأبون تطبيق وجهات نظر التحليل النفسي على حل المعضلة .

لكن اذا اخذنا بعين الاعتبار الواقعة التي يزيح عنها النقاب التحليل النفسي ، وعلى الاخص تحليل أحلام الاشخاص الأصحاء ، وأعني بها أن إغراء القتل أقوى فينا مما نعتقد وأنه يتجلى في مفاعيل نفسية ، وحتى وان كان لا يقع في مجال وعينا ؛ واذا سلمنا علاوة على ذلك ـ ولدينا أسباب وجيهة لفعل ذلك ـ بأن تحظيرات العصابيين الوسواسية ما هي إلا احتياطات وعقوبات ينزلونها بأنفسهم ، لأنهم يستشعرون بمنتهى القوة إغراء القتل ، فسيكون في وسعنا عندئذ ان نأخذ من جديد بالحكم الذي صغناه أعلاه مع إعطائه تأويلاً جديداً : حيثما وجد تحظير ، فلا بد ان يكون الباعث عليه رغبة أو شهوة لاشعورية وغير معترف بها . وسوف نسلم بأن هذا الميل الى القتل له وجوده الفعلي في اللاشعور ، وبأن الحرام ، مثله مثل الوصية الخلقية ، ليس فائضاً عن الحاجة ، بل هو قابل للتفسير وللتبرير بموقف ازدواجي ازاء الحفزة الى القتل .

إن السمة المميزة لهذا الموقف الازدواجي ، وهي السمة التي أقررنا بأنها أساسية ، ومؤداها أن الرغبة الايجابية لاشعورية ، تشف لنا عن آفاق جديدة وعن امكانيات جديدة للتفسير . فسيرورات اللاشعور النفسية ، بدلاً من أن تكون في النقاط كافة مطابقة لسيرورات حياتنا الشعورية ، تتمتع ببعض حريات نفسية تُمسك عن هذه الأخيرة . فالحفزة اللاشعورية لا تولد بالضرورة حيث نراها تفصح عن نفسها ؛ فقد تأتي من مصدر مغاير تماماً ، وقد تنصب في بادىء الامر على اشخاص آخرين وعلاقات اخرى ، وقد لا تتواجد حيث نلحظ وجودها إلا بفضل اواليات **النقل** . ومن الممكن لها ، ناهيك عن ذلك ، ومن جراء عدم قابلية السيرورات اللاشعورية للهدم وللتصحيح ، أن تنتقل من عهد كانت فيه متكيفة معه ، ان جاز التعبير ، الى عهد وظروف لاحقة تبدو تظاهراتها في وسطها شاذة وفي غير محلها . وهذه محض إرشادات ، لكن تطبيقها الدقيق على كل حالة من الحالات على حدة سيكشف عن كل الاهمية التي تنطوي عليها بما تسلطه من ضوء

على تاريخ تطور الحضارة .

قبل ان نختم تأملاتنا هذه سنبدي ملاحظة لتكون بمثابة إعداد وتهيئة للمباحث اللاحقة . فنحن إذ نؤكد تماثل طبيعة التحظير الحرمي والوصية الخلقية ، لا نلحظ وجود فارق سيكولوجي بينهما . فلئن لم تعد الوصية الخلقية تتلبس شكل الحرام ، فإن علة ذلك ينبغي البحث عنها فقط في التغير الطارىء على شروط الازدواجية وخصائصها .

لقد جعلنا هادينا حتى الآن ، في النظر التحليلي النفسي في الظاهرات الحرمية ، التشابهات القائمة بين هذه الظاهرات وبين تظاهرات الاعصبة.لكن لا يغرب عنا مع ذلك ان الحرام ليس عصاباً، وإنما تشكيل اجتماعي . ومن ثم يتعين علينا ان نبين ما كنه الفارق المبدئي الذي يميز العصاب عن الحرام .

هنا ايضاً سأتخذ منطلقاً لي واقعة واحدة يتيمة . فجزاء انتهاك الحرام عقوبة ، وفي غالب الاحيان مرض خطير أو الموت . ولا تتهدد هذه العقوبة إلا من أذنب وقام بذلك الانتهاك . والحال غير هذه الحال في العصاب الوسواسي . فحين يكون المريض على وشك القيام بعمل محظور عليه ، نراه يخشى العقاب ، لا على ذاته ، بل على شخص آخر لا يعطي عنه أي ايضاح ، وانما يكشف التحليل عن أنه واحد من أقرب الاشخاص اليه وأعزهم عليه . يسلك العصابي إذن في هذه المناسبة مسلك الغيري ، بينما يسلك البدائي مسلك الاناني . وانما عندما لا يعقب عقاب المذنب بصورة آلية وعفوية انتهاك الحرام ، يستيقظ في نفوس البدائيين شعور جماعي بأنهم عرضة لخطر ما ، ويسارعون الى إنزال العقاب ـ الذي لم ينزل من تلقاء نفسه ـ بأنفسهم . ومن السهل أن نفسر اوالية هذا التضامن . فالعامل الذي له اعتباره هنا هو الخوف من المثال المعدي ، والحفزة الى المحاكاة والتقليد ، وبالتالي الطبيعة السارية للحرام . فحينما يفلح فرد من الافراد في إشباع رغبة محظورة ، يساور سائر أعضاء الجماعة إغراء بأن يحذوا حذوه ؛ ولقمع هذا الإغراء يتعين أن يُعاقب ذاك الذي

يُحسد على المتعة التي جناها لما بدر منه من جرأة ؛ وكثيراً ما يتفق أن يتيح العقاب لأولئك الذينَ يتولون تنفيذه الفرصة ليقترفوا بدورهم ، تحت غطاء التكفير ، الفعل المحرّم نفسه . وذلك هو أحد المبادىء الاساسية لنظام العقوبات البشري ، وهو ينبع بطبيعة الحال من تطابق الرغبات المكبوتة لدى المجرم ولدى اولئك الذين توكل اليهم مهمة الثأر للمجتمع الطعين .

يؤكد التحليل النفسي هنا رأي الورعين من الناس الذين يزعمون أننا جميعاً خطأة كبار . فكيف سنفسر الآن هذا النبل اللامتوقع لدى العصابي الذي لا يخشى شيئاً فيما يتصل به ويخشى من كل شيء فيما يتصل بشخص محبوب منه ؟ ان الفحص التحليلي يبين لنا أن هذا النبل ليس من طبيعة أولية . فالمريض ، مثله مثل البدائي ، يخشى في أول مرضه العقاب الذي يتهدده هو نفسه ، ويرتعد خوفاً على حياته بالذات ، وانما في وقت آجل فقط يُحوِّل خوف الموت باتجاه شخص آخر . ولا تخلو السيرورة من تعقيد ، ولكن في مستطاعنا أن نستوعب أطوارها كافة . فالتحظير يقوم في أساسه ، وبصفة عامة ، على رغبة شريرة ، على تمني الموت لشخص محبوب . فهذه الرغبة سرعان ما يكبتها التحظير ؛ لكن هذا التحظير يكون مرتبطاً بعمل معين ينوب ، من جراء عملية نقل ، مناب العمل العدواني الذي كان يستهدف الشخص المحبوب والذي كان سيستتبع عقوبة الموت فيما لو نفذ . بيد ان السيرورة تتعرض لتطور لاحق ، يحل بموجبه محل الرغبة في موت الشخص المحبوب خوف من موت الشخص فعلاً . وعلى هذا فإن العصاب ، إذا يدلل على غيرية حانية ، لا يفعل اكثر من **التعويض** عن الموقف المعاكس الكامن في أساسه والمعبر عن انانية فظة . واذا وصفنا العواطف التي تراود الانسان ازاء غيره من الناس ، بدون أن يخالطها أي عنصر جنسي ، بأنها **اجتماعية** ، ففي وسعنا ان نقول إن زوال هذه العوامل الاجتماعية يؤلف سمة أساسية للعصاب ، وهي سمة يحجبها طور لاحق خلف ضرب من التعويض المضاعف .

وبدون ان نطيل المكوث عند أصل هذه الميـول الاجتماعيـة وصلاتها بميول الانسان الأساسية الاخرى ، يسعنا ان نبرز للعيان ، بالاستناد الى مثال واحد ، السمة الأساسية الثانية للعصاب . فالحرام ينطوي ، في تظاهراته الخارجية ، على شبه عظيم برهاب اللمس لدى العصابيين . والحال ان المقصود اطـراداً في رهاب اللمس تحظـير الاتصالات الجنسية ؛ وقد اظهر التحليل النفسي ، بصفة عامة ، ان الميول التي تتعرض في العصاب لنقل ولتحويل عن مجراها هي من أصل جنسي . وبحسب ما هو ظاهر للعيان فإن الاتصال المحظور في الحرام ليس له دلالة جنسية فقط : فالمحظور ايضاً هو فعل توكيد الذات وفرضها وإعلاء الشخص من قدر شخصه . فحينما يُحظر لمس الزعيم أو الاشياء ذات الصلة به ، فإن المقصود بهذا التحظير قمع الحفزة التي تفصح عن نفسها في مناسبات اخرى بمراقبة مشددة للزعيم ، بله بسوء المعاملة البدنية التي يحاط بها قبل تتويجه (انظر ما تقدم) . **وعلى هذا النحو تؤلف غلبة الميول الجنسية على الميول الاجتماعية العلامة الفارقة للعصاب** . لكن الميول الاجتماعية نفسها لا تتولد إلا من مزيج من العناصر الانانية والايروسية .

ان هذه المقارنة الاخيرة بين الحرام والعصاب الوسواسي تزيح النقاب عن العلاقات القائمة بين مختلف أشكال العصاب والتشكيلات الاجتماعية ، وكذلك عن الاهمية التي ترتديها دراسة سيكولـوجيا الاعصبة في فهم تطور الحضارة .

فمن جهة أولى ، تنطوي الاعصبة على تشابهات لافتة للنظر وعميقة مع الانتاجات الاجتماعية الكبرى للفن والدين والفلسفة ؛ ومن الجهة الثانية، تبدو وكأنها تحريفات لهذه الانتاجات . ويكاد يسعنا القول ان الهستيريا عمل فني مشوه ، وان العصاب الوسواسي دين مشـوه ، وإن جنون الهـذاء مـذهب فلسفي مشوه . ويفسر هـذه التشـويهات ، في التحليـل الاخيـر ، كـون الاعصبـة تشكيـلات لااجتماعية ، وكونها تسعى الى أن تحقق بوسائل خاصة ما يحققه

المجتمع بالعمل الجماعي . وعندما نحلل الميول الكامنة في أساس الاعصبة ، نجد أن الدوافع الغريزية الجنسية تلعب فيها دوراً فاصلاً ، بينما ترتكز التشكيلات الاجتماعية المشار اليها آنفاً الى ميول متولدة من تلاقي عوامل أنانية وعوامل ايروسية.ان الحاجة الجنسية لتقف عاجزة عن توحيد الناس ، نظير ما تفعل مقتضيات البقاء ؛ فالاشباع الجنسي هو في المقام الأول مسألة خاصة ، فردية .

أما من وجهة النظر التكوينية ، فإن الطبيعة اللااجتماعية للعصاب تنبع من ميله الأصلي الى الهرب من الواقع الذي لا يقدم إشباعات ليلوذ بعالم وهمي حافل بالوعود المعسولة . وفي ذلك العالم الواقعي الذي يهرب منه العصابي يسود المجتمع البشري بجميع مؤسساته التي خلقها العمل الجماعي ؛ والعصابي ، إذ يشيح عن هذا الواقع ، ينفي نفسه بنفسه من الأسرة الانسانية .

(٣)

الإحيائية ، السحر ، وكلية قدرة الأفكار

(١)

إن العيب الذي لا مناص من أن تشكو منه جميع الكتابات التي تأخذ على عاتقها ان تطبق على العلوم المعنوية وجهات نظر التحليل النفسي ، هو عجزها عن تزويد القارىء إلا بمعطيات ناقصة ولا تفي بالمرام بصدد تلك العلوم وبصدد وجهات النظر هذه . ومن ثم نرى أصحابها يقنعون بحثّ أهل الاختصاص وبالايحاء اليهم بأفكار قد يكون في مستطاعهم استخدامها في مباحثهم . على أن العيب المشار اليه سيبرز بروزاً محسوساً للغاية في فصل يتناول الحقل الشاسع لما يسمى باسم الاحيائية ANIMISME(١) .

ان الاحيائية ، بالمعنى الضيق للكلمة ، نظرية التصورات المتصلة بالنفس ؛ و بالمعنى الواسع للفظة ، نظرية الكائنات الروحية بصفة عامة . وهناك ايضاً ضرب آخر من الاحيائية يمكن تمييزه بأنه

---

(١) إن ضرورة تكثيف المواد قد املت علينا ايضاً الامتناع عن تقديم ثبت مفصل بالمراجع . وعلى هذا ساكتفي بالتذكير بالمؤلفات المعروفة لهربرت سبنسر ، ج . ج . فريزر ، أ . لانغ ، إ . ب . تايلور ، ف . فونت ، التي منها قبست جميع المعلومات المتصلة بالاحيائية والسحر . أما شخصية الكاتب فتتجلى في اختيار المواد وفي الآراء التي توحي بها اليه .

مذهب حيوية الطبيعة التي نرى نحن أنها هامدة لا حياة فيها ، وبه يرتبط الاعتقاد بروحية الحيوان وبقوة المانا . ويظهر أن مصطلح الاحيائية ، الذي كان يشير فيما غبر الى مذهب فلسفي بعينه ، اكتسب دلالته الراهنة بفضل أبحاث إ . ب . تايلور[٢] .

ان ما استدعى ابتداع جميع هذه المصطلحات المعرفة المستفادة بالكيفية الغريبة للغاية التي كانت الشعوب البدائية المعروفة ، البائدة أو التي لا تزال موجودة ، تتصور بها الطبيعة والعالم . فالعالم يعمره ، بحسب هذا التصور ، عدد غفير من الكائنات الروحية، المضمرة لنية النفع أو الأذى حيال البشر الذين يعزون الى هذه الارواح وهؤلاء الجنيين علة كل ما يحدث في الطبيعة ويعتقدون أن هذه الكائنات لا تبعث الحياة في الحيوانات والنباتات فحسب ، بل كذلك حتى في الاشياء الجامدة الهامدة في الظاهر . وثمة عنصر ثالث ، وربما كان الاهم ، في « فلسفة الطبيعة » هذه ، ولكنه لا يسترعي انتباهنا كثيراً لأنه مألوف عندنا ، على الرغم من أننا نكاد لا نسلم بوجود الأرواح وعلى الرغم من أننا نفسر اليوم السيرورات الطبيعية بعمل قوى فيزيقية غير شخصية . فالبدائيون يؤمنون بـ « إحياء » من النوع نفسه للكائنات البشرية . وفي تصورهم أن الاشخاص البشريين يحتوون على نفوس تستطيع ان تغادر مقامها لتحل في أشخاص آخرين ؛ وهذه النفوس هي مصادر الانشطة الروحية ، وهي مستقلة الى حد ما عن « الاجسام » . وفي الأزمنة الاولى كان الناس يتصورون النفوس مشابهة غاية الشبه للافراد ، ولم يقيض لها إلا بعد تطور طويل الأمد ان تتجرد من كل عنصر مادي لتكتسب درجة رفيعة جداً من « الروحنة »[٣] .

---

(٢) إ . ب . تايلور : الحضارة البدائية PRIMITIVE CULTURE ،م ١، ص ٤٢٥ ، الطبعة الثانية ، ١٩٠٣ . ف . فونت : الاسطورة والدين ، م ٢ ، ص ١٧٣ ، ١٩٠٦ .

(٣) فونت ، المصدر الآنف الذكر ، الفصل الرابع ، تصورات النفس DIE =

يميل اكثر الباحثين الى الافتراض بأن تلك التصورات المتصلة بالنفوس تؤلف النواة البدائية للنظام الإحيائي ، وبأن الارواح لا تناظر سوى النفوس التي صارت مستقلة ، وبأن نفوس الحيوانات والنباتات والاشياء تُتصور على انها مشابهة للنفوس البشرية .

كيف أمكن لهذه التصورات الثنوية المسرفة ، التي على أساسها يقوم النظام الإحيائي ، ان تتشكل لدى البدائيين من البشر ؟ من المفترض أن ذلك تم على أساس الملاحظات المستخلصة من مراقبة ظاهرات النوم (والحلم) والموت المشابه له غاية الشبه ، وكذلك في أعقاب الجهود المبذولة لتفسير هذه الظاهرات المألوفة غاية الألفة لدى الفرد . ولا بد ان مشكلة الموت هي التي قدمت بصورة رئيسية نقطة الانطلاق لتلك النظرية . ففي نظر البدائي كان دوام الحياة ، أو الخلود ، شيئاً طبيعياً تماماً . ولم يتكون تصور الموت إلا في زمن آجل ولم يقبل به البشر إلا بتردد ؛ وهو لا يزال حتى في أنظارنا نحن خاوياً من المضمون وصعب التمثل . أما الدور الذي امكن أن تلعبه في إنشاء النظريات الاحيائية مشاهدات وتجارب أخرى ، ومنها على سبيل المثال تلك التي تتصل بالصور التي تظهر في الاحلام ، وبالظلال ، وبالصور المنعكسة على المرايا ، الخ ، فقد دارت حوله مناقشات كثيرة لما تثمر حتى الآن نتيجة ايجابية[٤] .

وأما أن يكون البدائي استجاب لتأثير الظاهرات التي فرضت نفسها على تفكيره بتكوين تصوراته تلك عن النفوس ، فهذه واقعة وجدها الباحثون طبيعية تماماً وأبعد ما تكون عن الإلغاز . وقد قال فونت بهذا الخصوص إن تصورات واحدة عن النفوس تُلتقى لدى

= SEELENVORSTELLUNGEN.

(٤) انظر في هذا الموضوع ، علاوة على مباحث فونت وسبنسر ، المقالات البالغة الاهمية في الموسوعة البريطانية ١٩١١ (مادة « الاحيائية » و « الميتولوجيا » ،الخ) .

الشعوب الأكثر اختلافاً وفي العصور الاكثر تنوعاً،وإن هذه التصورات «هي الحصيلة السيكولوجية المحتومة للوعي المبدع للأساطير،وإن الاحيائية البدائية ينبغي أن تُعد تعبيراً روحياً عن **الحالة الطبيعية للبشرية** ، بقدر ما يمكن لهذه الحالة أن تقع تحت ملاحظتنا »[٥] . وكان هيوم قد كتب في **التاريخ الطبيعي للدين** NATURAL HIS-TORY OF RELIGION يقول في تبرير إحياء ما لا حياة فيه: « يوجد في البشرية ميل عام الى تصور سائر الكائنات الاخرى على انها مشابهة للانسان وعلى عزو جميع الصفات المألوفة لدى لانسان ، والتي هو على وعي باطن بها ، الى الاشياء »[٦] .

ان الإحيائية نظام عقلي : فهي لا تفسر هذه الظاهرة الجزئية أو تلك فحسب ، بل تفسح في المجال ايضاً لتصور العالم على أنه كل واحد وسيع ، بدءاً من نقطة بعينها . واذا صدقنا الباحثين ،فإن البشرية عرفت ، في مسار الزمن ، ثلاثة انظمة عقلية على التوالي ، ثلاثة تصوراتٍ كبرى للعالم : التصور الإحيائي (الميتولوجي) ، والتصور الديني ، والتصور العلمي . وربما كانت الإحيائية بين جميع هذه الانظمة اكثرها منطقية وشمولاً ، النظام الذي يفسر ماهية العالم ، بدون أن يترك شيئاً قيد الخفاء . والحال أن هذا التصور الاول للعالم من قبل البشرية هو بمثابة نظرية سيكولوجية. ولكننا نجاوز هدفنا لو أردنا أن نبين ما بقي قائماً من هذه النظرية في حياتنا المعاصرة ، سواء أفي شكل منحط هو شكل التطير والايمان بالمعتقدات الباطلة ، أم كمضمون حي للغتنا ومعتقداتنا وفلسفتنا .

وانما بالارتكاز على تعاقب هذه التصوراتِ الثلاثة للعالم يقال إن الإحيائية نفسها ، بدون ان تكون بعد ديناً ، تشتمل على الشروط

---

(٥) المصدر الانف الذكر ، ص ١٥٤ .

(٦) نقلاً عن تايلور : **الحضارة البدائية** ، م ١ ، ص ٤٧٧.

المسبقة لكل الديانات التي سترى النور لاحقاً . ومن الواضح كذلك ان الاسطورة تستند الى عناصر إحيائية ؛ لكن تفاصيل العلاقات القائمة بين الاسطورة والإحيائية لم تُوضح بعد في نقاطها الأساسية .

(٢)

ان مجهودنا التحليلي النفسي سيبدأ من نقطة أخرى . لكن لنقل ، بانتظار ذلك ، إنه من الخطأ الاعتقاد بأن البشر ما دفعهم الى ابتداع أنظمتهم الكونية الاولى سوى الفضول النظري وحده والظمأ الى المعرفة وحده . فالحاجة العملية الى إخضاع العالم لا بد أن تكون لعبت دوراً في هذه الجهود . لذا لـن يدهشنا أن نعلم أن للنظام الاحيائي لازمة لا تنفصل عنه ، وتتمثل على وجه التعيين في نظام من الإرشادات المتعلقة بالكيفية التي ينبغي أن يتصرف بها الانسان كيما يسيطر على البشر والحيوانات والاشياء ، او بالاحرى أرواح البشر والحيوانات والاشياء . يرى س . رايناخ[٧] ان نظام الإرشادات هذا ، نظام القواعد السلوكية هذا المعروف باسم « السحر والرقية » ، هو بمثابة الاستراتيجية للاحيائية ؛ لكني أحبذ ، مع هوبرت وماوس ، أن أقارن بينهما وبين التقنية[٨] .

هل نستطيع أن نقيم تمييزاً مبدئياً بين الرقية والسحر ؟ أجل ، اذا صرفنا النظر بشيء من العسـف عن تلعثمات اللغة الشائعة . فالرقية تتبدى عندئذ على أنها في جوهرها فن التأثير على الارواح ، عن طريق معاملتها كما يُعامل الناس في شروط مماثلة ، أي بتسكـين روعها ، ومصالحتها ، وانتزاع عطفها ، وترهيبهـا ، وتجريـدها من قوتها ، وإخضاعها لإرادة الراقي ، وكل ذلك بالوسائل التي ثبت نجعها

---

(٧) العبادات والاساطير والديانات CULTES, MYTHES ET RELIGIONS ، م ٢ ، المدخل ، ص ١٥ ، ١٩١٩ .

(٨) مجلة الحولية السوسيولوجية ANNÉE SOCIOLOGIQUE ، م ٧ ، ١٩٠٤ .

وفعاليتها في العلاقات مع البشر الاحياء . لكن السحر شيء مختلف : فهو يضرب صفحاً ، في الحقيقة ، عن الارواح ويعتمد ، لا الطريقة السيكولوجية المعتادة،بل طرائق خاصة . ومن السهل ان ندرك أن السحر يؤلف الجزء الاكثر بدائية وأهمية من التقنية الإحيائية ، لأنه يدخل في عداد الوسائل المستخدمة للتأثير على الارواح طرائق سحرية ايضاً(٩) ؛ ويجد السحر تطبيقه ايضاً في الحالات التي لا تكون فيها روحنة الطبيعة قد أنجزت ، فيما يبدو .

المفروض بالسحر ان يفيد في غايات بالغة التنوع : إخضاع ظاهرات الطبيعة لمشيئة الانسان ، حماية الفرد من الاعداء والاخطار ، وتزويده بالقدرة على إلحاق الاذى بأعدائه . لكن المبدأ الذي يستند اليه الفعل السحري ، او بالأحرى مبدأ السحر ، واضح الى حد لم يكن معه مناص من إقرار جميع الباحثين به . ومن الممكن صوغه صياغة واضحة ودقيقة بالاعتماد على تعريف إ . ب . تايلور (لكن مع صرف النظر عن حكم القيمة الذي ينطوي عليه هذا التعريف) : « أخذ علاقة وهمية بطريق الخطأ محل علاقة فعلية »(١٠) . وسوف نوضح هذا الطابع ونجلوه من خلال مجموعتين من الافعال السحرية .

ان واحدة من اكثر الطرق السحرية استخداماً لإنزال الأذى بعدو من الأعداء صنع صورته او تمثاله من مواد شتى . ومن الممكن أيضاً « تقرير » أن هذا الشيء أو ذاك سيمثل صورته . وكل الأذى الذي ينزل بهذه الصورة يصيب ايضاً النموذج المبغوض ؛ ويكفي أن يتلف جزء ما من الصورة حتى يمرض الجزء المقابل لها في جسم

---

(٩) إن إخافة الروح بالضوضاء والصراخ وسيلة من وسائل الرقية الخالصة ؛ لكن ممارسة الضغط عليه ،.بالاستحواذ على اسمه ، تعني استخدام طريقة سحرية في مواجهته .

(١٠) بالانكليزية في النص : MISTAKING AN IDEAL CONNEXION FOR A REAL ONE . « م » .

النموذج . وبدلاً من استخدام هذه التقنية السحرية في تلبية مآرب العداوة الخاصة ، يمكن ان توضع في خدمة الورع والتقوى لحماية الآلهة من الجن والعفاريت الشريريين . وسأستشهد هنا بفريزر :

« في كل ليلة ، وحينما يؤوب إله الشمس رع (في مصر القديمة) الى مقامه في الغرب المضطرم ، يتحتم عليه ان يخوض صراعاً مسعوراً ضد جيش من العفاريت الذين ينقضون عليه بقيادة آبيبي ، عدوه اللدود . كان يصارعهم طيلة الليل ، وكثيراً ما تكون قوى الظلام على قدر كافٍ من القوة لتطلق ، حتى في اثناء النهار ، سحباً داكنة يدلهم لها اديم السماء الازرق ، فتشل رع عن إرسال نوره . ولمؤازرة الإله كان يقام الطقس الاحتفالي التالي في معبده في طيبة في كل مطلع شمس : يصنعون من الشمع صورة لعدوه آبيبي ، الذي يعطونه شكل تمساح قبيح أو شكل ثعبان ذي عقد كثيرة التعداد ، ويكتبون بالحبر اسم العفريت فوق الصورة . ثم توضع هذه الصورة بعد إحاطتها بشعر أسود في غمد من البردي ينقش فوقه الاسم نفسه ؛ ثم يبصق الكاهن فوق الغمد ويشطبه بسكين من الصوان ويرمي به أرضاً . ثم يدوس عليه بقدمه اليسرى ، ويختتم الاحتفال بإحراق الصورة على نار تقات بالنباتات . فإذا ما هلك آبيبي ، هلك في إثره العفاريت قاطبة . واحتفال القداس هذا ، الذي تلقى فيه كذلك بعض الخطب ، كان يقام لا صباحاً وظهراً ومساء فحسب ، بل كان من الممكن أيضاً ان يكرر في اية ساعة من ساعات اليوم حينما تعصف العاصفة أو حينما يهطل المطر مدراراً أو حينما تحجب وجه السماء سحب سود . وتقع على ألاعداء الاشرار نتائج القصاص المنزل بصورهم ، كما لو أن هذا القصاص أنزل بهم مباشرة ؛ فكانوا يولون الأدبار ، ويعقد إزار النصر من جديد لإله الشمس »[11] .

---

(١١) ان حظر التوراة رسم صورة أي كائن حي لم يمله تحيز مبدئي ضد الفنون التشكيلية ، وانما كان هدفه الوحيد صرف الناس عن السحر الذي كانت الديانة العبرية تشجبه =

كثيرة لا تحصى هي الافعال السحرية التي تقوم على المبدأ نفسه وتجد تحفيزها في التصور نفسه . وسأكتفي بالاستشهاد بفعلين اثنين لعبا على الدوام دوراً مهماً لدى الاقوام البدائية وانحفظا جزئياً الى يومنا هذا في اساطير الشعوب الاكثر تقدماً وديانتها : أقصد الشعائر السحرية الهادفة الى استنزال الغيث أو تحسين المحصول . فالمطر يستسقى بوسائل سحرية ، عن طريق محاكاته واصطناع السحب والعاصفة اصطناعاً كاذباً . فلكأن اولئك الناس يلعبون « لعبة المطر » . فقبائل الآينو اليابانية ، مثلاً ، تستسقي المطر بالطريقة التالية : يصب بعضهم الماء في منخل كبير ، بينما يطوف آخرون في أنحاء القرية بإناء مزود بشراع ومجذاف كما لو أنه قارب . أما خصوبة التربة فالسبيل الى ضمانها السحر الاسود عن طريق عرض مشهد العلاقات الجنسية البشرية عليها . وهكذا يعمد الفلاحون والفلاحات في بعض مناطق جزيرة جاوا ، وهذا اذا لم نشأ أن نضرب سوى مثال واحد من ألف ، عندما تأزف ساعة إزهار الأرز الى التوجه ليلاً الى الحقول ليحفزوا بقدوتهم خصوبة الارض وليؤمّنوا لأنفسهم محصولاً جيداً(١٢) . وعلى العكس من ذلك ، كانت العلاقات الجنسية المحرمية موضع استهجان واستفظاع ، لما لها من أثر ضار على خصوبة التربة ووفرة المواسم(١٣) .

في مقدورنا أيضاً أن نصنف في عداد هذه المجموعة بعض القواعد السلبية التي هي بمثابة تدابير وقائية سحرية . فحينما يخرج قسم من سكان قرية من قرى الداياك الى صيد الخنزير البري ، لا يجوز للذين يبقون ان يلمسوا بأيديهم زيتاً أو ماء ؛ فان لم يراعوا هذه الحيطة ارتخت أصابع الصيادين وأفلتت منهم طريدتهم في

= شجباً شديداً . فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٨٧ ، الحاشية .

(١٢) فن السحر ، م ٢ ، ص ٩٨ .

(١٣) نجد صدى لهذا الاعتقاد في مسرحية اوديب ملكاً لسوفوكليس .

سهولة[١٤] . وكذلك عندما يقتفي الصياد من قبيلة جيلياك في الغابة اثر قنيصة ، يُحظر على أولاده ، الذين يلازمون البيت ، أن يرسموا رسوماً على الخشب أو الرمل ، وإلا تداخلت دروب الغابة تداخل خطوط الرسم ، فلا يعود الصياد يهتدي الى طريق العودة[١٥] .

ان لم يكن النأي يلعب أي يدور في هذا المثال الاخير، كما في حالات اخرى كثيرة من العمل السحري ، أي ان كان العمل التخاطري[١٦] يُعد ظاهرة طبيعية ، فلن يربكنا هنا أيضاً ان نفهم أسباب هذه الخاصية من خاصيات العمل السحري .

وبالفعل ، اننا نتبين بلا صعوبة ما يضمن نجع العمل وفعاليته في هذه الامثلة كافة . انه **التشابه** بين العمل المؤدى وبين الظاهرة المرغوب في حدوثها . لذا يذكرنا فريزر بهذا الضرب من السحر : **المحاكي** أو **المجانس** . فإذا شئت ان تمطر السماء ، فما علي إلا أن أفعل شيئاً يشابه المطر أو يحضره الى الذهن . وفي طور اكثر تقدماً من الحضارة سيتم استبدال هذه الطريقة السحرية بمواكب للطواف حول المعبد وبصلوات ترفع الى الاولياء والقديسين المقيمين فيه وفي خاتمة المطاف سيتم العزوف عن هذه الخطة الدينية ايضاً للبحث في ماهية الافعال التي عن طريقها يمكن التأثير في الجو نفسه لاستنزال المطر .

وفي طائفة أخرى من الاعمال السحرية يستعاض عن مبدأ التشابه بمبدأ آخر ستسهِّل علينا فهمه الامثلة التالية .

فلإنزال الأذى بالعدو يمكن ايضاً اللجوء الى طريقة اخرى، قوامها الحصول على قصاصات من شعره أو قلامات من أظافره أو حتى على أجزاء من ملابسه ، وإخضاع هذه الأشياء لأفعال عدائية .

---

(١٤) فن السحر ، م ١ ، ص ١٢٠ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .

(١٦) نسبة الى التخاطر او التلباثيا TÉLÉPATHIE . « م » .

فلكأن الشخص نفسه واقع تحت اليد ولكأنه يستشعر جميع أفاعيل الأذى التي تنزل بالاشياء التي تعود اليه . وفي اعتقاد البدائيين أن الاسم هو ما يؤلف الجزء الجوهري من الشخص ؛ فعندما يعرفون اسم شخص أو روح ، يتحصل لهم سلطان معين على حامل هذا الاسم . ومن هنا كانت كل تلك الاحتياطات والتقييدات الغريبة التي ينبغي مراعاتها في استعمال الأسماء والتي عددنا بعضاً منها في الفصل الذي يدور حول الحرام . فالتشابه يستعاض عنه في هذه الأمثلة **بإحلال الجزء محل الكل** .

إن التحفيز المتسامى به لآدمية[١٧] البدائيين يمكن استخلاصه بالكيفية نفسها . فبالتهام أجزاء من جسم الشخص وبإدخالها الى المعدة يتم الاستحواذ ايضاً على القدرات والمواهب التي كان هذا الشخص محبواً بها . لهذا يخضع النظام الغذائي في بعض الظروف الخاصة لاحتياطات وتقييدات شتى . فالمرأة الحامل ستمتنع عن اكل لحم بعض الحيوانات التي يمكن أن تنتقل على هذا النحو صفاتها غير المستحبة ، كالجبن مثلاً ، الى الطفل الذي سترضعه من ثديها . وفعالية العمل السحري لا تتقلص البتة من جراء الانفصال الواقع بين الكل والجزء ، أو حتى من جراء الطابع الفوري واللحظي للتماس بين الشخص وبين شيء بعينه . ومن قبيل ذلك ان الاعتقاد بالعلاقة السحرية بين الجرح وبين السيف الذي يحدثه بقي ثابتاً على امتداد آلاف من السنين . فحينما يفلح الميلانيزي في الاستيلاء على القوس الذي به جُرح ، يضعه بمنتهى العناية في موضع رطب ، معتقداً أنه يخفف بذلك من التهاب الجرح . لكن ان بقي القوس بين أيدي الأعداء ، فإن هؤلاء سيضعونه لامحالة بجوار النار كيما يتفاقم التهاب الجرح[١٨] .

---

(١٧) الآدمية CANNIBALISME : اكل لحم البشر . « م » .

(١٨) فريزر : **فن السحر** ، م ١ ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

يعطي بلينوس[١٩] (**التاريخ الطبيعي** ، الجزء ٢٨) النصيحة التالية:حينما يندم المرء على أذى أنزله بأحدهم،فعليه أن يبصق في اليد التي سببت هذا الاذى ؛ وعندئذ يسكن للحال ألم الضحية.ويشير فرنسيس بيكون في **تاريخه الطبيعي** NATURAL HISTORY الى الاعتقاد ، الذي كان عظيم الشيوع ، بأنه يكفي لشفاء الجرح طلاء السلاح الذي أحدثه بالدهن . ولا يزال بعض الفلاحين الانكليز يتقيدون الى يومنا هذا بهذه القاعدة ، وحينما يُجرحون بالمنجل يحتفظون به في حالة مثلى من النظافة للحؤول دون تقيح الجرح.وقد ذكرت صحيفة محلية انكليزية ، في حزيران ١٩١٢ ، أن امرأة تدعى ماتيلدا هنري ، من نورفيتش ، جُرحت في عقبها بمسمار من الحديد. وبدون أن تدع أحداً يفحص الجرح ، بل حتى بدون أن تخلع جوربها ، أمرت ابنتها بأن تدهن المسمار بالزيت جيداً تحاشياً لأية مضاعفات مؤسفة . وبعد بضعة أيام ماتت بالكزاز ، لامتناعها عن تطهير الجرح .

إن أمثلة هذه الطائفة الاخيرة أمثلة على سحر **معدٍ** يميزه فريزر عن السحر **المحاكي** . وما يخلع على السحر المعدي ضرباً من الفعالية ليس هذه المرة **التشابه**، وانما **التواقت** في الزمن ، أو على أية حال التواقت كما يتراءى للانسان ، أي ذكراه عنه . وبما ان التشابه والتواقت هما المبدآن الاساسيان في سيرورات التداعي ، فإن كل لامعقولية الأحكام السحرية يهيمن عليها ، اذا جاز القول ، تداعي الافكار . على هذا النحو يتأكد لنا كم هو صحيح التعريف الذي أعطاه تايلور للسحر والذي كنا أوردناه أعلاه:**أخذ علاقة وهمية محل علاقة فعلية** . ويعرّفه فريزر بدوره بمثل هذه العبارة :

---

(١٩) بلينوس الاكبر : عالم طبيعيات روماني (٢٣ ـ ٧٩ ب . م) ، له **التاريخ الطبيعي** في ٣٧ مجلداً ، وهو بمثابة موسوعة للعلم في العصور القديمة . قضى في ثورة بركان الفيزوف سنة ٧٩ . « م » .

« لقد حسب الناس عن خطأ ان نظام أفكارهم هو عينه نظام الطبيعة ، وتصوروا أنهم ما داموا قادرين على ممارسة تحكم بأفكارهم ، فلا بد ان يكون في مقدورهم ايضاً أن يتحكموا بالاشياء » [٢٠] .

لذا يدهشنا بادىء ذي بدء ان نرى بعض المؤلفين ينتبذون هذا التفسير المشرق للسحر باعتباره غير مقنع[٢١] . لكن لو أمعنا التفكير قليلاً لوجدنا أن ثمة مبرراً للاعتراض القائل إن النظرية التي تضع التداعي في أساس السحر تفسر فقط الطرق التي يسلكها هذا الاخير ، بدون ان تفيدنا شيئاً بصدد ما يشكل ماهيته بالذات وبصدد الأسباب التي تحدو بالانسان البدائي الى استبدال القوانين الطبيعية بالقوانين السيكولوجية . ومن الواضح أنه من الضروري أن نأخذ بعين الاعتبار عاملاً ديناميًا ، ولكن على حين أن البحث عن هذا العامل يوقع نقاد نظرية فريزر في الخطأ ، فإنه من السهل علينا أن نعطي تفسيراً مُرْضياً للسحر بمجرد متابعتنا وتعميقنا لنظرية التداعي .

لننظر بادىء ذي بدء في الحالة الابسط والاهم معاً ، حالة السحر المحاكي . فبحسب ما يرى فريزر ، فإن هذا السحر يمكن أن يُمارس وحده ، بينما يحتاج السحر المعدي على الدوام الى السحر المحاكي[٢٢] . ومن السهل تعرف البواعث التي تحفز على ممارسة السحر : انها الرغبات البشرية . وانما علينا فقط ان نسلم بأن للانسان البدائي ثقة مفرطة ومجاوزة الحد في قدرة رغباته . وفي الواقع ، إن كل ما يسعى الى الحصول عليه بوسائل سحرية لا بد أن يحدث لمجرد أنه يريد حدوثه. وهكذا لا تطالعنا في بادىء الأمر سوى الرغبة وحدها .

---

(٢٠) فن السحر ، م ١ ، ص ٤٢٠ وما يليها .

(٢١) انظر مادة السحر في الطبعة الحادية عشرة للموسوعة البريطانية .

(٢٢) المصدر الآنف الذكر ، ص ٥٤ .

أما فيما يتعلق بالطفل ، الذي يتواجد في شروط نفسية مماثلة ، ولكن بدون أن يحوز بعد القدرات الحركية نفسها ، فقد سلمنا في موضع آخر بأنه يبدأ أول الأمر بتأمين إشباع هلوسي حقاً لرغباته ، بفضل تنبيهات مركسة لأعضائه الحواسية[٢٣] . ولكن البدائي الراشد ينفتح أمامه طريق آخر . فرغبته ترتبط بها حفزة محركة ، هي الارادة ، وهذه الارادة ، التي ستحوز ذات يوم قدراً كافياً من القوة لتغيير وجه الارض ، تُستخدم من قبل البدائي لتأمين إشباع له عن طريق نوع من الهلوسة الحركية . إن هذا التصور للرغبة المشبعة يمكن أن يقارن بلعب الأطفال ، مع فارق شبه وحيد وهو ان هذا اللعب يفتقد التقنية الحواسية الخالصة . ولئن كان اللعب والتصور المحاكي يكفيان الطفل والانسان البدائي ، فما ذلك لا بسبب تقشفهما وتواضعهما (بالمعنى العصري لهاتين الكلمتين) ، ولا بسبب الاستسلام الذي يوحي به اليهما وعيهما لما هما عليه من عجز فعلي : وإنما هو نتيجة طبيعية جداً للقيمة المسرفة التي يعلقانها على رغبتهما ، وعلى الإرادة المنوطة بهذه الرغبة ، وعلى الطرق التي يتعين عليهما سلوكها . وبمرور الزمن تنتقل النبرة النفسية من حوافز العمل النفسي الى وسائله ، بله الى العمل نفسه . وربما كان من الأصح القول إن الوسائل التي يستخدمها البدائي هي التي تعطيه فكرة عن القيمة الكبيرة التي ينيطها بأفعاله النفسية . فهو إذ يتمسك بالظواهر يرسخ في اقتناعه أن العمل السحري هو الذي يتأدى ، بفضل تشابهه مع ما يرغب فيه ، الى تحقيق الحدث المرغوب فيه . ذلك أنه لا تتاح بعد في الطور الإحيائي للفكر فرصة للتحقق من أن الموقف الفعلي لا يتطابق على الاطلاق والموقف المتخيل تخيلاً . فذلك لا يمسي ممكناً إلا في أطوار لاحقة ، حيث يظل البدائي يلجأ الى الطرائق نفسها ، وإنما بعد

---

(٢٣) صياغات حول مبدئي الانتاجات النفسية (حولية المباحث التحليلية النفسية والمرضية النفسية ، م ٣ ، ١٩١٢ ، ص ٢) .

ان تأخذ ظاهرة الشك النفسية بالظهور والتدخل كتعبير عن ميل الى الكبت . وعندئذ يشرع البشر بالتسليم بأنه لا جدوى من التضرع للأرواح إذا انعدم الايمان بها ، وبأن القوة السحرية للصلاة تبقى عديمة النجع إذا لم يملها ورع حقيقي[٢٤] .

إن إمكانية سحر معدٍ ، مرتكز على التداعي بحكم التواقت في الزمن ، تدلنا على أن التقييم النفسي للرغبة وللإرادة قد امتد ليشمل جميع الأفعال النفسية المناطة بالارادة . وينجم عن ذلك مغالاة في التثمين العام لجميع السيرورات النفسية ، أي موقف من العالم لا بد أن يتبدى لنا ، بحسب ما نعرفه بخصوص العلاقات بين الواقع والفكر ، مغالاة في تثمين هذا الأخير . فالأشياء تمحي وتتلاشى أمام تمثلاتها ؛ وجميع التغيرات التي تطرأ على هذه لا بد أن تصيب أيضاً تلك . ويرسخ في الأذهان أن العلاقات القائمة بين التمثلات لا بد أن تقوم أيضاً بين الأشياء . وبما أن الفكر ، الذي لا يعرف المسافات ، يجمع بسهولة في فعل وعي واحد أكثر الأشياء تباعداً في المكان وفي الزمان ، فإن العالم السحري سيتخطى تخاطرياً المسافات المكانية وسيعالج العلاقات الماضية كما لو أنها حاضرة . ففي العصر الإحيائي ، يُفترض بصورة العالم التي يعكسها العالم الداخلي أن تجعل تلك الصورة الأخرى للعالم الذي نعتقد أننا نتعرفه مرئية ومنظورة بدورها .

لكن لنشر على كل حال الى أن مبدئي التداعي ، أعني التشابه والتواقت ، يجدان تركيبهما في وحدة عليا : التماس . فالتداعي عن طريق التواقت يكافىء تماساً مباشراً ، والتداعي عن طريق التشابه هو تماس بالمعنى المجازي للكلمة . وإمكانية تسمية ضربين من التداعي بكلمة واحدة تثبت بحد ذاتها أن سيرورة نفسية واحدة تتحكم بكليهما

---

(٢٤) يقول الملك في هملت (الفصل ٣ ، المشهد ٤) : « كلماتي تحلق عالياً ، ولكن افكاري تبقى على الأرض . إن الكلمات التي لا تحركها الأفكار لا تبلغ أبداً الى السماء » .

معاً . والاتساع الذي آل اليه معنى التماس يذكرنا بذاك الذي أزاح النقاب عنه آنفاً تحليل الحرام[٢٥] .

في الخلاصة يسعنا أن نقول : إن المبدأ الذي يحكم السحر ، تقنية نمط الفكر الاحيائي ، هو مبدأ « كلية قدرة الأفكار » .

(٣)

إنني أدين بتعبير « كلية قدرة الأفكار » هذا لمريض ذكي جداً كان يشكو من تصورات وسواسية ، فلما شفي بفضل التحليل النفسي وجد في نفسه القدرة على التدليل على ما لديه من ملكات ورشاد[٢٦] . وقد صاغ ذلك التعبير ليفسر جميع تلك الظاهرات الغريبة والمقلقة التي كان يبدو وكأنها تلاحقه وتطارده ، هو وكل من يشكو من مثل دائه . فقد كان حسبه أن يفكر بأحد الأشخاص لكي يلتقيه حالاً ، كما لو أنه استحضره . وإذا سأل يوماً عن أخبار شخص لم يلتقه منذ بعض الزمن ، جاءه الجواب بأنه قضى نحبه ، فاستحلّ لنفسه بالتالي أن يعتقد أن هذا الشخص حضر بالتخاطر إلى ذاكرته . وأن اتفق له يوماً ، بدون أن يحمل الأمر على محمل الجد ، أن استنزل اللعنة على شخص من الأشخاص ، طفق يعيش ، منذ تلك اللحظة ، في خوف دائم من أن يأتيه نبأ موت هذا الشخص ، فيقع تحت وقر المسؤولية التي يكون بذلك قد استأهلها . وفي كثير من الحالات أمكن له أن يخبرني بنفسه ، في أثناء جلسات المعالجة ، كيف حدث الظاهر الخداع وماذا أضاف اليه من عنده ، ليعطي توقعاته التطيرية مزيداً من القوة[٢٧] . والحق أن

---

(٢٥) أنظر الفصل السابق .

(٢٦) ملاحظات حول حالة عصاب وسواسي : رجل الجرذان ، في حولية مباحث التحليل النفسي وعلم النفس المرضي ، م ١ ، ١٩٠٩ (كتابات مجموعة حول نظرية الأعصبة ، م ٣ ، ١٩١٣) .

(٢٧) يبدو أننا نميل الى ان نطلق صفة « المقلقة » و « المشؤومة » على الانطباعات التي =

جميع المرضى بالعصاب الوسواسي متطيرون على هذه الشاكلة ، وفي غالب الأحيان إزاء قناعاتهم بالذات .

يتبدى لنا استمرار كلية قدرة الأفكار على أجلى نحو في العصاب الوسواسي ، نظراً الى أن نتائج هذه الطريقة البدائية في التفكير تكون هنا قريبة غاية القرب من الوعي . على أنه ينبغي أن نحاذر من أن نرى في كلية قدرة الأفكار السمة المميزة لهذا العصاب ، وذلك لأن الفحص التحليلي يكشف عن السمة نفسها في جميع ضروب العصاب الأخرى . وأياً يكن العصاب الذي نواجهه فإنه يتعين في أعراضه ، لا بواقعية الأحداث والخبرات المعاشة ، وإنما بواقعية عالم الفكر . فالعصابيون يعيشون في عالم خاص لا تُتداول فيه (كي نستعمل هنا تعبيراً كنت استخدمته من قبل في مكان آخر) سوى « القيم العصابية » ؛ أي أن العصابيين لا يعزون نجعاً وفعاية إلا إلى ما يعملون فيه فكرهم بمنتهى القوة وما يتمثلونه وجدانياً ، بدون أن يلقوا بالاً لما إذا كان ما يفكرون به ويتمثلونه على هذا النحو يتمشى أو لا يتمشى مع الواقع الخارجي . فالهستيري يكرر في نوباته ويثبّت بأعراضه أحداثاً لم تجر بما هي أحداث إلا في مخيلته ولا تقبل الإرجاع إلا في التحليل الأخير الى أحداث فعلية ، إما إلى مصدرها ، وإما الى مواد أفادت في بنائها . وسيعز علينا أن نفهم سر الشعور بالذنب الذي يرهق العصابي إذا أردنا تفسيره بأخطار فعلية . فالعصابي الوسواسي يمكن أن يرهقه شعور بالذنب قد لا يكون مبرراً إلا لدى مجرم اقترف عدة جرائم قتل ، على حين أن صاحبنا نفسه سلك إزاء أقرانه على الدوام مسلكاً كله احترام وذمة . ومع ذلك فإن شعوره ذاك بالذنب له ما يبرره ؛ فهو يستمد بواعثه من أمنيات جامحة ومتواترة بالموت تمناها ، في لاشعوره ، لأقرانه . إنه شعور له ما يبرره ،

= نسعى عن سبيلها الى توكيد كلية قدرة الأفكار والطريقة الاحيائية في التفكير ، على حين اننا اشحنا في احكامنا منذ زمن بعيد عن كلتيهما معاً .

وذلك ما دام الأمر يتعلق ، لا بوقائع فعلية ، بل بمقاصد ونيات لاشعورية . على هذا النحو تدلل كلية قدرة الأفكار ، والغلبة المسلم بها للسيرورات النفسية على وقائع الحياة الفعلية ، على فعالية غير محدودة في حياة العصابيين الوجدانية وفي جميع النتائج التي تترتب عليها . لكن إذا أخضعنا العصابي للمعالجة التحليلية النفسية التي تجعله يعي لاشعوره ، فلن يمكنه أن يصدق أن الأفكار حرة وسيخشى على الدوام أن يفصح عن أمنيات شريرة ، وكأنه يكفي الإفصاح عنها كيما تتحقق . وبهذا الموقف وبكل ضروب التطير التي تتسلط على حياته ، يدل على مدى تدانيه من الرجل البدائي الذي يتخيل أنه في مستطاعه تغيير العالم الخارجي بأفكاره وحدها .

إن الأفعال الوسواسية الأولية لهؤلاء العصابيين هي ، بصدق معنى الكلمة ، من طبيعة سحرية خالصة . فان لم تكن أفعالاً تدخل في باب الرقية ، فهي على الدوام أفعال رقية مضادة ترمي الى إبعاد أخطار المصائب التي يعيش العصابي في أول مرضه في حالة ترقب لوقوعها . وفي كل مرة أتيح لي فيها أن أنفذ الى صميم السر ، لاحظت أن المصيبة التي يتوقعها المريض ما هي إلا الموت . وبحسب ما يرى شوبنهاور فإن مشكلة الموت تقف عند عتبة الفلسفة برمتها . وقد بتنا نعلم أن الاعتقاد بالنفس وبالجن ، وهو الاعتقاد الذي يقوم للاحيائية مقام العلامة الفارقة ، قد تكوّن تحت تأثير الانطباعات التي يحدثها الموت في الانسان . ومن العسير أن نعرف هل تخضع هذه الأفعال الوسواسية أو الدفاعية الأولى لمبدأ التشابه والتضاد ، لأن الأفعال المشار اليها غالباً ما تُحرَّف ، باعتبار شروط العصاب ، وبحكم تنكرها خلف أفعال عديمة الشأن والدلالة[٢٨] . وحتى الصيغ الدفاعية للعصاب الوسواسي تجد نظيراً لها في صيغ السحر والرقية . لكن إذا

(٢٨) ستسنح لنا المناسبة لنبيّن لاحقاً وجود باعث آخر لهذا التستر وراء فعل عديم الشأن وعديم الدلالة .

شئنا أن نصف وصفاً صحيحاً تاريخ تطور الأفعال الوسواسية ، فلا بد لنا من التنويه بما يلي : إنها ، وهي النائية غاية النأي عن الدائرة الجنسية ، لا تعدو أن تكون في أول الأمر ضرباً من الرقية يرمي الى تنحية الأمنيات الشريرة ، لكنها تؤول في نهاية الأمر الى أن تكون مجرد محاكاة أمينة للأفعال الجنسية ، وتعبيراً مقنَّعاً وإبدالياً عن هذه الأفعال .

إذا قبلنا بنمط تطور التصورات البشرية عن العالم ، كما تقدم وصفه آنفاً ، وأعني أن الطور الإحيائي سبق الطور الديني الذي سبق بدوره الطور العلمي ، فسيكون سهلاً علينا أن نتتبع أيضاً تطور « كلية قدرة الأفكار » عبر هذه الأطوار . ففي الطور الإحيائي يعزو الانسان الى نفسه كلية القدرة ؛ وفي الطور الديني يتنازل عنها للآلهة ، بدون أن يعزف عنها عزوفاً نهائياً ، لأنه يحتفظ لنفسه بالقدرة على التأثير على الآلهة بحيث يحملها على التصرف وفقاً لرغباته . أما في التصور العلمي للعالم فلا يبقى ثمة مجال لكلية قدرة الانسان الذي يقر بصغاره ويذعن لأمر الموت ، مثلما يذعن لسائر الضرورات الطبيعية الأخرى. لكن ما زال في مستطاعنا ان نتلمس آثار الاعتقادالقديم بكلية القدرة في الثقة بقوة العقل البشري الذي يحسب لقوانين الواقع حسابها .

عندما استعدنا بالمعكوس تاريخ تطور الميول الليبيدية ، بدءاً بالشكل الذي تتلبسه في سن الرشد ، ووصولاً الى بداياتها الأولى لدى الطفل ، أجرينا بادىء ذي بدء تمييزاً مهماً عرضناه في كتابنا **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس** (١٩٠٥) . فمظاهر الميول الجنسية يمكن تعرفها من البداية ، ولكنها لا تكون موجهة بعد في بداياتها الأولى صوب أي موضوع خارجي . فكل ميل من الميول التي تتألف منها الجنسية يعمل لحسابه الخاص ، وينشد اللذة بدون أن يلقي بالاً للميول الاخرى ، ويجد إشباعه في جسم الفرد ذاته . ذلك هو طور **الايروسية الذاتية** الذي يعقبه طور **اختيار الموضوع** .

إن دراسة أكثر تعمقاً قد أبرزت منفعة بل ضرورة إدراج طور ثالث بين هذين الطورين ، أو إذا شئتم ضرورة تقسيم الطور الأول ، طور الايروسية الذاتية، الى اثنين . وفي هذا الطور الوسيط ، الذي تفرض أهميته نفسها أكثر فأكثر ، يلتئم شمل الميول الجنسية ، التي كانت مستقلة عن بعضها بعضاً ، في ميل واحد وتتجه صوب موضوع لا يكون بعد ، على أية حال ، موضوعاً خارجياً وغريباً عن الفرد ، بل يكون أنا هذا الفرد الذي يكون قد تكوَّن منذ ذلك العهد . وإذ أخذنا بعين الاعتبار التثبيتات المرضية لهذه الحالة ، وهي التثبيتات التي تُلحظ لاحقاً ، أطلقنا على هذا الطور الجديد اسم النرجسية . فالشخص المعني يتصرف وكأنه عاشق لذاته ؛ على أن الميول الأنوية والميول الليبيدية لا تتكشف بعد لتحليلنا في ذلك الطور بتمييز كافٍ .

على الرغم من أننا لسنا بعد في وضع يؤهلنا لتقديم توصيف دقيق بما فيه الكفاية لهذا الطور النرجسي ، الذي تنصهر فيه الميول الجنسية في بوتقة واحدة بعد أن كانت متفرقة الى ذلك الحين ، فإننا نرهص مع ذلك بأن هذا التنظيم النرجسي لن يختفي أبداً بعد ذلك اختفاء تاماً . فالانسان يبقى ، بنوع ما ، نرجسياً ، حتى بعد أن يجد لليبيـدوه موضوعات خارجية ؛ لكن القوى التي تجتذبه نحو هذه الموضوعات هي أشبه بفيوض تفيض عن الليبيدو المباطن له ويمكنها في كل لحظة وآن أن تقفل راجعة اليه . والحالات المثيرة جداً للاهتمام من وجهة النظر السيكولوجية ، والتي تعرف باسم الحالات العشقية ، والتي هي أشبه بنماذج أولى سوية للأذهنة[٢٩] ، تناظر أعلى درجات تلك الفيوض ، بالقياس الى مستوى عشق الذات .

لا شيء يبدو إذن أكثر طبيعية من أن نربط بـالنرجسيـة ،

---

(٢٩) الأذهنة جمع ذهان : المرض العقلي الذي ينبغي تمييزه ، بصفة عامة ، عن المرض النفسي الأقل خطورة منه والأكثر سطحية الذي يقال له العصاب ، وجمعه الأعصبة . «م» .

باعتبارها علامتها الفارقة الأساسية ، الواقعة التي اكتشفناها بصدد القيمة الكبيرة (القيمة المسرفة ، من وجهة نظرنا) التي يعـزوها البدائي والعصابي الى الأفعال النفسية . ولسوف نقول إن الفكر لدى البدائي يكون لا يزال مصبوغاً بصبغة جنسية غالبة ؛ ومن هنا كان الاعتقاد بكلية قدرة الأفكار ، ومن هنا أيضاً كان الاقتناع بإمكانية التحكم بالعالم والسيطرة عليه ، وهو الاقتناع الذي لا يدع للتجارب أن تزعزعه ، مع أن هذه التجارب سهلة الإجراء وقمينة بأن تبيِّن للانسان المكان الصحيح الذي يحتله في العالم . وإننا لنهتدي ، من جهة أولى ، في طبيعة العصابي بالذات الى شطر لا يستهان به من هذا الموقف البدائي ؛ ونلاحظ ، من جهة أخرى ، أن القمع الجنسي ، الذي حدث لـديه ، قـد حدد تجنيسـاً جديـداً SEXUALISATION لعملياته الذهنية . ولا بد أن تكون الآثار النفسية واحدة في كلتا حالتي التحول الليبيدي للفكر ، اي سواء أفـي التحـول البدائي أم في التحـول النكوصي ؛ وتتجلى هذه الآثار في النرجسية الذهنية وفي كلية قدرة الأفكار[٣٠] .

إذا صح أن كلية قدرة الأفكار لدى البدائيين تقدم شهادة في صالح النرجسية ، ففي وسعنا أن نقيم موازاة بين تطور الكيفية البشرية لتصور العالم وبين تطور الليبيدو الفردي .وعندئذ يتبين لنا أن الطور الاحيائي يناظر النرجسية ، سواء في الزمن أو في مضمونه ، كما يناظر الطور الديني المرحلة الموضوعانية ، المتميزة بتثبيت الليبيدو على الوالدين ، فيما يناظر الطور العلمي تلك الحالة من نضوج الفرد المتميزة بالعزوف عن نشدان اللذة وبربط اختيار الموضوع الخارجي

---

(٣٠) يكاد جميع الكتاب الذين اهتموا بهذه المسألة يتفقون على أن من المسلمات أن البدائي يأبى الاعتراف بواقعية الموت بحكم ضرب من الأنانة أو البركلاينية (إذا أردنا استخدام المصطلح الذي اقترحه الأستاذ سولي فيما يخص الطفل) . ماريت : **الديانة قبل الطور الإحيائي** ، في مجلة « فولكلور » ، م ١١ ، ١٩٠٠ ، ص ١٧٨ .

بالمواضعات الاجتماعية ومقتضيات الواقع(٣١) .

إن الفن هو المضمار الوحيد الذي بقيت فيه كلية قدرة الأفكار قائمة الى يومنا هذا . ففي الفن وحده لا يزال يتفق للانسان ، الذي تقض الرغائب مضجعه ، أن يفعل شيئاً ما يشبه الإشباع ؛ فبفضل الوهم الفني تؤتي هذه اللعبة المفاعيل الوجدانية عينها التي كانت ستتأتى فيما لو كان الأمر حقيقياً . ولا يجانب الصواب من يتكلم عن سحر الفن ويشبه الفنان بساحر . لكن ربما كانت هذه المشابهة أبلغ دلالة بعد مما هو ظاهر . فالفن ، الذي لم يبدأ بكل تأكيد باعتباره « فناً للفن » ، كان يعمل في بادىء الأمر في خدمة ميول آل اليوم معظمها الى الانطفاء . ومن المباح لنا أن نفترض أنه كان في عداد هذه الميول عدد لا بأس به من المقاصد والبنيات السحرية(٣٢) .

(٤)

إن أول تصور للعالم أفلحت البشرية في بنائه ، أعني الإحيائية ANIMISME ، كان إذن تصوراً سيكولوجياً . وما كانت بحاجة ،

---

(٣١) لنلحظ أن نرجسية الطفل البدائية تقدم معياراً حاسماً لكيفية تصور تطور شخصيته وتستبعد الفرضية التي تزعم أن الشعور البدائي لدى الطفل هو الشعور بدونيته .

(٣٢) س . رايناخ : **الفن والسحر** ، في مجموعة **العبادات والاساطير والاديان** ، م ١ ، ص ١٢٥ ـ ١٣٦ . ويعتقد السيد رايناخ أن الرسامين البدائيين ، الذين تركوا صور حيوانات منقوشة أو مرسومة على جدران الكهوف في فرنسا ، كانوا يسعون ، لا الى « تأمين لذة » ، بل الى « التعزيم » . ولهذا ، كما يقول ، تحتل هذه الرسوم مكانها في الأقسام النائية والبعيدة المنال من الكهوف ، ولهذا أيضاً لا نجد « في عداد هذه الرسوم صوراً للحيوانات الكاسرة المخيفة ». و « كثيراً ما يتحدث المعاصرون ، بسائق المبالغة ، عن سحر فرشاة فنان كبير أو سحر إزميله ، وبصفة عامة ، عن سحر الفن . فهذا التعبير ، ان فهم على معناه الحقيقي ، أي كإكراه روحاني يمارسه الانسان على إرادات أخرى أو على الأشياء ، لا يمكن القبول به ؛ لكننا رأينا أنه كان صحيحاً كل الصحة في سالف الأيام ، وعلى الأقل في راي الفنانين » (ص ١٣٦) .

لتبنيه ، الى العلم ، لأن العلم لا يتدخل الا عندما يتبين للانسان أنه لا يعرف العالم وأنه من الضروري التماس الوسائل القمينة بالوصول الى معرفته . وفي نظر الانسان البدائي كانت الاحيائية تصوراً طبيعياً وكانت تحمل في ذاتها تبريرها ؛ وكان يعلم أن الأشياء التي يتألف منها العالم تسلك عين مسلك الانسان ، بحسب ما تفيده تجربته الخاصة . فلا يأخذنا العجب إذن إذا رأينا الانسان البدائي يسقط على الخارج تنظيمه النفسي الخاص[٣٣] ؛ وعلى عاتقنا نحن تقع مهمة إرجاع ما تعلّمنا إياه الإحيائية بخصوص طبيعة الأشياء الى مكانه في النفس البشرية .

إن تقنية الاحيائية ، أعني السحر ، تكشف لنا على أجلى نحو عن النية التي ترمي الى فرض قوانين الحياة النفسية على موضوعات الواقع الخارجي ، وذلك في زمن لم تكن فيه الأرواح نفسها تلعب أي دور على الاطلاق وكان كل شأنها أن تكون موضوعات للطرائق السحرية . وبالفعل ، ان المبادىء التي ينهض عليها السحر أكثر بدائية وأقدم عهداً من نظرية الارواح التي تؤلف نواة الارواحية . ويتفق تصورنا التحليلي النفسي بصدد هذه النقطة مع نظرية ر.ر.ماريت التي تقول بوجود مرحلة قبإحيائية في الاحيائية ، مرحلة لا يمكن وصفها بخير من تعبير ANIMATISME (ضرب من مذهب حيوية المادة الكلية) . وليس لدينا شيء كثير نقوله بصدد **القبإحيائية** ، لأنه لم يتم الاهتداء بعد الى شعب يعوزه الاعتقاد بالارواح[٣٤] .

وعلى حين ان السحر يثابر على استعمال كلية قدرة الافكار بتمامها ، تتخلى الاحيائية عن جزء من كلية القدرة هذه للأرواح ، فاتحة السبيل على هذا النحو أمام الدين. فما الذي دفع بالبدائي الى

---

(٣٣) بفضل الادراك الذي يقال له الادراك النفسي الداخلي .

(٣٤) ر.ر.ماريت : **الديانة قبل الطور الاحيائي** ، في « فولكلور » ، م١١ ، ٢ ، لندن ١٩٠٠ . انظر فونت : **الأسطورة والدين** ، م٢ ، ص١٧١ وما يليها .

هذا التنازل الأول ؟ ليس هو بكل تأكيد الاقتناع بعدم صحة مبادئه ، لأنه احتفظ بالتقنية السحرية وثابر عليها .

ان الارواح والعفاريت ما هي ، كما أوضحنا في موضع آخر ، إلا إسقاطات لميوله الوجدانية(٣٥) ؛ فهو يشخّص هذه الميول ، ويعمر العالم بالتجسيدات التي ابتدعها على هذا النحو ، ويلتقي خارج نفسه سيروراته النفسية الخاصة .

لن نتنطع هنا لحل المعضلة التي تتصل بأصول الميل الى إسقاط بعض السيرورات النفسية نحو الخارج . وانما علينا الاكتفاء بالتسليم بأن هذا الميل يتعزز ويشتد متى ما ترتبت على الاسقاط مزية معينة ، هي الانفراج النفسي . وهذه المزية محققة في الحالة التي تدخل فيها الميول في نزاع فيما بينها للفوز بكلية القدرة . ومن الواضح في هذه الحال أنها لا تستطيع جميعها الفوز بكلية القدرة . وفي البارانويا تلجأ السيرورة المَرَضية فعلياً الى استخدام أوالية الإسقاط لحل هذه المنازعات التي تبزغ في الحياةالنفسية . والحال أن الحالة النموذجية لهذا النوع من المنازعات هي الحالة التي تنشأ بين الحدين الاثنين لتضاد ما ، أي حالة الموقف الازدواجي الذي حللناه بالتفصيل في معرض كلامنا عن وضع الشخص الذي يحدّ لموت قريب عزيز . فهذه الحالة تبدو لنا قمينة الى أبعد الحدود بتبرير خلق تشكيلات إسقاطية . وهنا نجدنا من جديد على وفاق مع رأي الباحثين الذين يرون ان الارواح الشريرة هي المواليد الأولى بين الارواح ، ويرجعون أسباب الاعتقاد بالنفس الى الانطباعات التي يخلفها الموت في الباقين على قيد الحياة . والنقطة الوحيدة التي نختلف بصددها مع هؤلاء الباحثين تتمثل في اننا ، بدلاً من أن نعطي مكانة الصدارة للمشكلة العقلية التي يطرحها الموت على الاحياء ، نعتقد بأن القوة التي تدفع بالانسان الى

---

(٣٥) اننا نسلم بانه لا يكون ثمة وجود بعد في هذا الطور النرجسي البدائي لتمايز بين التثبيتات الليبيدية والتثبيتات الناجمة عن مصادر تنبيه اخرى .

إعمال فكره بصدد الموت يكمن مصدرها في النزاع الوجداني الذي يخلقه هذا الموقف لدى الباقين على قيد الحياة .

إذن فالخلق النظري الاول للبشر ، وأعني به خلق الأرواح ، ينبع على هذا الاساس من المصدر عينه الذي تنبع منه التقييدات الاخلاقية الاولى التي يخضعون أنفسهم لها ، أي الأحكام الحرمية . لكن وحدة الأصل لا تستتبع البتة تزامن الظهور.فلئن صح أن موقف الاحياء من الأموات كان العلة الاولى التي دفعت بالانسان الى إعمال الفكر ، والى التنازل للارواح عن جزء من كلية قدرته ، والى التضحية بجزء من الاعتباطية التي كان يصدر عنها في أفعاله ، فبوسعنا القول ان هذه التشكيلات الاجتماعية تمثل اعترافاً اول **بالانانكيه**[٣٦] ، أي بضرورة تقف موقف المعارضة من النرجسية البشرية . فالبدائي ينحني امام حتمية الموت بالحركة نفسها التي يبدو عليه وكأنه ينكرها بها .

لو واتتنا الشجاعة لمتابعة تحليل مبادئنا ، لكان في مستطاعنا أن نتساءل ما هي العناصر في بنيتنا النفسية الخاصة التي تعكس نفسها وتتعرفها في التشكيلات الاسقاطية المتمثلة في النفوس والارواح . وإن لمن الوقائع التي يعسر إنكارها أن التصور البدائي للنفس ، على الرغم من المسافة التي تفصله عن التصور المتأخر القائل بخلود النفس ، يظل قريباً ، في معالمه الاساسية ، من هذا الاخير ، من حيث أنه يتمثل الشخص أو الشيء مركباً من جزئين يشاركان بقسط متعادل في خواص الكل وتحوراته المعروفة . هذه الثنائية البدائية ، اذا أردنا استخدام تعبير هربرت سبنسر[٣٧] ، مماثلة منذ ذلك الزمن السحيق القدم للثنوية المألوفة لدينا ، ثنوية الجسم والنفس ، الثنوية التي تطالعنا بتعابيرها اللفظية التي لا تبيد ، حينما يطرق آذاننا قول من يقول عن رجل وقع فريسة العجز أو الغضب : « إنه لا يَملك نفسه ،

---

(٣٦) باليونانية في النص : الضرورة . « م » .

(٣٧) في المجلد ١ ، في مبادىء علم الاجتماع .

انه خارج عن طوره »[38] .

ان ما نسقطه على هذا النحو ، مثلنا مثل الرجل البدائي ، على الواقع الخارجي لا يمكن ان يكون شيئاً آخر سوى معرفتنا بأنــه الى جانب الحالة التي يُدرك فيهـا الشيء بالحواس وبالوعـي ، أي الى جانب الحالة التي يكون فيها شيء بعينه حاضراً ، توجد حالة أخرى لا يكون فيها هذا الشيء نفسه إلا كامناً ، وان يكن في مقدوره ان يعود من جديد حاضراً . بعبارة اخرى ، اننا نسقط معرفتنا بالادراك وبالتذكر ، أو بتعبير أعم ، معرفتنا بوجود سيرورات نفسية **لاواعية** الى جانب السيرورات **الواعية**[39] . وفي مستطاعنا القول على هذا الاساس ان « روح » شخص أو شيء يرتد في التحليل الاخيـر الى قابلية هذا الشخص أو هذا الشيء لأن يكون موضوعاً لتذكر أو لتمثل ، حينما لا يقع تحت الادراك الحسي المباشر .

من المحقق أننا لا نتوقع أنْ نجد في التصور البدائي أو العصري لـ « النفس » ذلك الانفصال الواضح الذي يقيمه علمنا الحديث بين النشاطين النفسيين اللاشعوري والشعوري .فالنفس الاحيائية تجمع بالاحرى بين خواص الشعوري واللاشعوري . فسيولتها وحركيتها، وقابليتها لأن تفارق الجسم ولأن تستحوذ ، بصفة دائمة أو عابرة ، على جسم آخر ، جميع هذه الصفات انما تذكرنا بصفات الشعور . لكن الكيفية التي تحتجب بها خلف تظاهرات الشخصية توجه فكرنا صوب اللاشعور ؛ والى اليوم ايضاً لا نزال نعزو الثبات وعدم قابلية الفناء لا الى السيرورات الشعورية ، وانما الى السيرورات اللاشعورية التي نعدها ايضاً الحامل الحقيقي للنشاط النفسي .

قلنا آنفاً إن الاحيائية نظام عقلي ، أول نظرية كاملة في العالم ؛

---

(38) هـ.سبنسر ، المصدر نفسه ، ص ١٧٩ .

(39) انظر مقالي : ملحوظة حول اللاشعور في التحليل النفسي (في اعمال جمعية المباحث النفسية ، الجزء ٤٤ ، المجلد ٢٦ ، لندن ١٩١٢) .

وبودنا الآن ان نستخلص بعض النتائج من المفهوم التحليلي النفسي لهذا النظام . فتجربتنا اليومية قمينة بأن تذكرنا في كل لحظة وآن بخصائصه الرئيسية . فنحن نحلم في اثناء الليل ، وقد تعلمنا كيف نفسر أحلامنا في النهار . وقد يتبدى الحلم مبهماً ومفككاً ، بدون ان يتنكر مع ذلك لطبيعته ، ولكنه قد يحاكي أيضاً نظام خبرات الحياة الواقعية،مستنبطاً الحدث بعد الحدث،وواصـلاً بين مختلف أجـزاء مضمونه . وهو يفلح في ذلك بقدر أو بآخر ، ولكنه لا يصيب ابداً نجاحاً كاملاً بحيث ينتفي عنه انتفاء تاماً كل لغو وكل صدع . وعندما نخضع حلماً من الاحلام للتأويل ، ندرك ان الترتيب المهلهل وغير المنتظم لأجزائه المكوِّنة لا يتسم بأي قدر من الاهمية ولا ينصب أية عقبة امام فهم الحلم . فالجوهري في الحلم هو الافكـار التي يتألف منها ، لا الوقائع ، وهذه الافكـار هي على الدوام ذات معنى ، ومتـلاحمة ، ومنظمة وفق ترتيب معين . لكن ترتيبها وتنظيمها يختلفان كل الاختلاف عما تستعيده ذاكرتنا في المضمون الظاهر للحلم . فالعلاقات بين افكار الحلم يمكن أن تُقلب أو حتى أن تُقوض وتُهدم ، أو ان يستعاض عنها ايضاً بعلاقات جديدة بين عناصر مضمون الحلم . كما يحدث بصورة شبه مطردة تكثيف لعناصر الحلم ، ترتيب جديد لهذه العناصر ، مستقل بقدر أو بآخر عن سابقه ؛ ونحن نلخص هذا الموقف بقولنا إن المواد التي تقدمها افكار الحلم تتعرض ، بعد أن تستخدم من قبل عمل الحلم الذي يتم في أثناء الحلم نفسه ، لما أسميناه بـ « الصياغة الثانوية » الرامية في ظاهر الأمر الى أن تعطي « معنى » لما يبدو ، من جراء العمل المنجز في اثناء الحلم ، غير متماسك منطقياً وغير مفهوم . والحال أن هذا « المعنى » الجديد ، الناجم عن الصياغة الثانوية ، لا يعود هو المعنى الحقيقي لأفكار الحلم .

ان الصياغة الثانوية لحصيلة العمل المنجز في اثناء الحلم تقدم لنا مثالاً ممتازاً على الكيفية التي يتكون بها نظام من الانظمة ، بطبيعته ومقتضياته . فثمة تكوين عقلي مباطن لنا يقتضي من جميع المواد التي

تمثُّل لإدراكنا ولفكرنا حداً أدنى من الوحدة والتلاحم والمعقولية ؛ وهو لا يخشى أن يقيم علاقات غير صحيحة متى ما عز عليه ، لسبب من الأسباب ، أن يهتدي الى العلاقات الصحيحة . ونحن نعرف أنظمة معينة تسم بميسمها لا الحلم وحده ، بل كذلك الأرهبة والأفكار الاستحواذية وبعض أشكال الجنون . ويهيمن النظام لدى المرضى بالبارانويا على اللوحة السريرية للمرض ، ولكن ليس لنا ان نغفل عنه في سائر أشكال العصاب النفسي . وفي جميع هذه الحالات - ومن السهل علينا بيان ذلك - تتم إعادة تجميع للمواد النفسية ؛ وكثيراً ما تكون إعادة التجميع هذه عنيفة ، وان مفهومة ، إذا ما اخذنا بوجهة نظر النظام . وخير ما يميز النظام في هذه الحال هو ان كل عنصر من عناصره يقبل الإرجاع الى تعليلين اثنين على الاقل ، واحدهما تقدمه المبادىء الكامنة في أساس النظام بالذات (ويمكن ان تكون له بالتالي، في بعض الحالات ، جميع صفات الجنون) ، بينما الثاني مستتر ويتعين اعتباره وحده الواقعي والفعال .

هاكم ، على سبيل التمثيل ، مثالاً مقتبساً من العصاب : ففي الفصل عن الحرام(٤٠) ، أتيت عابراً بذكر مريضة كانت تحظيراتها الوسواسية تنطوي على شبه مذهل بالحرام لدى قبائل الماوري . وعصاب هذه المرأة موجه ضد زوجها ؛ ويبلغ أوجه في مدافعة الرغبة اللاشعورية في موته . بيد أنها ، في رهابها الظاهر ، النظامي ، لا تفكر البتة بزوجها المنحّى عن اهتماماتها ومشاغلها الشعورية : فكل ما تخشاه هو أن تسمع أحدهم يتكلم عن الموت بصفة عامة . وذات يوم سمعت زوجها يكلف أحدهم بشحذ أمواس حلاقته في أحد المحارف . فاستبد بها قلق غريب في نوعه ، وذهبت بنفسها لتشاهد موقع ذلك المحرف ، ولما عادت من رحلتها الاستكشافية أنذرت زوجها بأن يتخلص مرة واحدة ونهائية من تلك الامواس ، لأنها اكتشفت وجود

---

(٤٠) ص ٤٢ .

مخزن للتوابيت ولمواد الحداد ، الـخ ، على مقربة من المحرف الذي يُفترض أن تشحذ فيه . هكـذا تكون نيتها خلقت رابطاً لا يقبل فكاكاً بين الامواس وفكرة الموت . ذلك .هو التعليل النظامي للتحظـير . وبوسعنا ان نكون على ثقة بأن المريضة كـانت ستؤوب الى بيتها بالذهنية عينها حتى ولو لم تكتشف تلك المجاورة المشؤومة . وكان حسبها لذلك ان تلتقي في طريقها عربة موتى ، أو شـخصاً حادّاً أو حاملاً لإكليل من اكاليل الجنازات . فشبكة الشروط واسعة بما فيه الكفاية كيما تقع فيها الطريدة عند أول فرصة ؛ وما كان على المريضة غير ان تنتهز المناسبات التي يمكن أن تسنح . وبوسعنا أن نفترض ، بدون أن نجازف بالوقوع في الخطأ ، أنها كانت في أحوال أخرى تغمض عينيها دون هذه الفرص ؛ وأغلب الظن أنها كانت تقول عندئذ إن « يومها كان مليحاً » . أما العلة الفعلية للتحظير المتعلق بأمواس الحلاقة ، فسهل علينا ان نحزرها : فالأمـر أمر بادرة دفاعية ضد الرغبة التي يمكن أن تخامرها لدى تفكيرها بأن زوجها ، عنـدما يستخدم الامواس المشحوذة ، يمكنه بسهولة ان يحز رقبته .

في مقدورنا أن نعيد بالكيفية نفسها بكل دقة بناء اضطراب في المشي أو حبسة لسان أو رهاب من الاماكن المكشوفة وأن نسهب في بيان تفاصيلها في الحالات التي يفلح فيها واحـد من هذه الاعراض في الحلول محل رغبة لاشعورية أو محل الدفاع ضد هذه الرغبة . وكل ما يحوزه المريض من تخييلات لاشعورية أو تذكرات ناجعة يسلك هذا الطريق ليفرض نفسه بصفة تعابير أعراضية وليحتل مكانه في الاطار الذي يؤلفه اضطراب المشي ، داخلاً مع سائر العناصر في علاقات عقلانية في ظاهرها . من العبث اذن ، بل من الخُلف ، أن نتطلع الى استنباط البنية الأعراضية لرهاب الاماكن المكشوفة ، مثلاً ، وتفاصيله من المبدأ الاساسي لهذا الرهاب . فتماسك العلاقات ومتانة الروابط ظاهران ليس إلا . ويمكن للملاحظة اكثر تبصراً ان تكتشف فيه ، كما في تشكيل واجهة الحلم ، أسوأ النتائج وأعظم العسف . فتفاصيل رهاب

نظامي كهذا تستعير تحفيزها الحقيقي من أسباب خفية لا ضلع لها إطلاقاً باضطراب السير ، ولهذا السبب بالأصل تختلف تظاهرات هذا الرهاب اختلافـاً بالغ العمق والجذرية من شخص الى آخر .

وكيما نعود الى النظام الذي يستأثر هنا باهتمامنا بوجه خاص ، أعني نظام الاحيائية ، في وسعنا أن نخلص الى الاستنتاج ، بناء على ما نعرفه بخصوص الانظمـة السيكولـوجية الاخـرى ، أن عادات البدائيين أو تحظيراتهم لا تجد تحفيزها في « التطير » وحده ، وأنه ليس من الضروري حتى أن يقدم هذا الاخير التحفيز الحقيقي ، وأنه لا غناء لنا بالتالي عن البحث عن حوافز خفية . ففي ظل نظام إحيائي لا مناص من ان يتلقى كل تحظير وكل نشاط تبريراً نظامياً نصفه بأنه « متطير » . وما « التطير » ، مثله في ذلك مثل « الحصر » و« الحلم » و« الجن » ، إلا واحد من تلك الانشاءات المؤقتة التي تتهاوى وتنهار امام الاستقصاء التحليلي النفسي . وإذا ما ألقينا النظر الى ما وراء هذه الانشاءات التي تنتصب كحجاب بين الوقائع والمعرفة،نلاحظ أن حياة البدائيين النفسية وحضارتهم لم تقيَّما بعد بحق قيمتهما .

اذا اتخذنا من قمع الميول معياراً للمستوى الحضاري الموصول اليه ، فلن نجد مناصاً من الافتراض بأنه حدث ، حتى في ظل النظام الإحيائي ، تقدم وتطور عوملا بازدراء لا مبرر له ، بسبب تحفيزهما التطيري المزعوم . فحينما نعلم أن محاربي القبيلة البدائية يفرضون عـلى أنفسهم ، قبل القيـام بغارة ، عفـة وطهراً صـارمين غـايـة الصرامة[٤١] . فسرعان ما سنميل الى القول بأن حافزهم الى التخلص من دنسهم هو حرصهم على ان يكونوا أقل قابلية للتأذي بتأثيرأعدائهم السحري ، وان استنكافهم يتعين فقط بأسباب تطيرية . لكن واقعة كبتهم لبعض الميول تبقى قائمة ، وقد نكون أقدر على فهم الحالة فيما لو افترضنا أن المحارب اذا كـان يفرض عـلى نفسه جميـع تلك

(٤١) الحرام واخطار النفس ، ص ١٥٨ .

التقييدات ، فذلك بداعي التوازن ، لأنه يعلم أنه سيقتدر عما قريب على تأمين أوفى إشباع لميوله الوحشية والعدائية التي يُحظر عليه التماس إشباع لها في الأزمنة العادية . وذلك يصدق على العديد من حالات القطاعة الجنسية التي يفرضها البدائي على نفسه فيما هو مستغرق في أعمال تترتب عليها بعض التبعات[٤٢] . ومهما أعطيت هذه التحظيرات تفسيراً مستمداً من العلاقات السحرية ، فإن علتها الاساسية لا تخفى عن الانظار : فالمقصود تحقيق توفير في القوى عن طريق العزوف عن إشباع ميول معينة ؛ وان لم يكن مناص من القبول بالتعقيل السحري للتحظير ، فلا يجوز ايضاً إهمال أصله ذي الصلة بقواعد علم الصحة . وحينما يدعى الرجال في قبيلة متوحشة الى القنص أو الصيد أو الحرب أو قطاف النباتات الثمينة ، فإن نساءهم ، إذ يلازمن البيت ، يخضعن طوال فترة الحملة لتقييدات عديدة وصارمة يعزو اليها البدائيون انفسهم تأثيراً ايجابياً ، يتجلى عن بعد ، على نتيجة الحملة . ولكن لا حاجة بنا الى قدر كثير من بعد النظر لندرك أن هذا التأثير الذي يتجلى عن بعد ما هو سوى فكرة العودة والحنين الى الغائبين،وأنه تختفي وراء جميع هذه التنكيرات فكرة سيكولوجية ممتازة ، مؤداها ان الرجال لن يعملوا بقصاراهم إلا اذا اطمأنوا تمام الاطمئنان الى سلوك نسائهم اللائي بقين في البيت بلا مراقبة . وقد يطرق أسماعنا أحياناً بصورة مباشرة ، وبدون أي تعليل سيكولوجي ، قول القائل ان خيانة المرأة يمكن أن تبطل جدوى العمل المسؤول للرجل الغائب .

ان الاحكام الحرمية العديدة التي تخضع لها نساء البدائيين في أثناء محيضهن تُعلل بالخوف التطيري من الدم ، وهذا ، وايم الحق ، سبب واقعي . لكن من الظلم الا نأخذ بعين الاعتبار المقاصد الجمالية والصحية التي يخدمها هذا الخوف ، تلك المقاصد التي تنكرت ولا بد

---

(٤٢) فريزر ، المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .

في الحالات جميعاً تحت قناع سحري .

اننا ندرك تماماً اننا نعرِّض أنفسنا ، بمحاولات التفسير هذه ، لمأخذ مؤداه اننا نعزو الى البدائي الراهن إرهافاً نفسياً يجاوز حدود ظاهر الحق . لكنني أعتقد مع ذلك ان سيكولوجيا الاقوام والشعوب التي بقيت عند المرحلة الاحيائية من التطور يمكن أن تخبىء لنا ، فيما لو سلكنا غير هذا الطريق ، الخيبات نفسها التي سببتها لنا حياة الطفل النفسية التي نقف عاجزين ، نحن الراشدين ، عن فهمها ، فيفلت لهذا السبب غناها وإرهافها من إدراكنا .

سأتي الآن بذكر طائفة أخرى من الاحكام الحرمية التي بقيت حتى اليوم بلا تفسير ، وسأفعل ذلك لان هذه الاحكام تؤيد تأييداً باهراً صحة التأويل التحليلي النفسي . فلدى العديد من الاقوام البدائية يُحظر ، في بعض الظروف ، إبقاء أسلحة قاطعة وادوات مشحوذة في البيت[٤٣] . ويستشهد فريزر بخرافة المانية تنهى عن وضع سكين أو الامساك بها وحدّ نصلها موجه نحو الاعلى ، لأنه من الممكن في هذه الحال أن تجرح الله وملائكته . فكيف لا نرى في هذا الحرام إشارة وإلماعة الى بعض « الافعال الأعراضية » التي قد يجنح الفرد الى ارتكابها بوساطة السلاح القاطع وتحت تأثير منازع لاشعورية خبيثة ؟

(٤٣) فريزر ، المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .

(٤)

العودة الطفلية للطموطمية

بعد أن اكتشف التحليل النفسي أعمق حتمية وأبعدها مدى للافعال والتشكيلات النفسية ، لا داعي للتخوف من أن يشتد به الإغراء إلى إرجاع ظاهرة بمثل تعقيد الدين الى مصدر واحد أوحد . فحينما يضطر ، وجوباً أو ضرورة ، الى وقوف موقف أحادي الجانب فلا يبرز للعيان سوى مصدر واحد لتلك المؤسسات ، فإنه لا يطمع في أن يؤكد لا أن هذا المصدر وحيد فريد ولا أنه يشغل مكانة الصدارة بين سائر المصادر الاخرى . وإن تركيباً للنتائج التي تحرزها مختلف فروع الأبحاث هو وحده القمين ببيان الاهمية النسبية التي ينبغي أن تُخص بها الاوالية التي تقدم بنا وصفها في نشأة الاديان ؛ لكن عملاً من هذا القبيل يجاوز الوسائل التي في متاح التحليل النفسي والهدف الذي ينشده على حد سواء .

(١)

في الفصل الاول من هذا المؤلَّف حددنا مفهوم الطوطمية . فقد علمنا ان الطوطمية نظام ينوب مناب الدين لدى بعض الاقوام البدائية في اوستراليا واميركا وافريقيا ويقدم المبادىء للتنظيم الاجتماعي . ونحن نعرف ان الاسكتلنـدي مـاك لينان MAC LENNAN لفت

الانتباه العام منذ عام ١٨٦٩ الى ظاهرات الطوطمية التي كانت تعد الى ذلك الحين من الطرائف ، وأنه فعل ذلك مفصحاً عن رأي مؤداه ان الكثير من العادات والاعراف القائمة في مجتمعات قديمة وحديثة شتى ينبغي أن تُعد بقايا ومخلفات من العصر الطوطمي. ومنذ ذلك العصر أقر العلم بأهمية الطوطمية بكل مداها واتساعها . وسأستشهد بالرأي الذي افصح عنه فونت في فقرة من كتابه **مبادىء علم نفس الشعوب** (١٩١٢)(١) ، باعتباره واحداً من أحدث الآراء التي أبديت بصدد هذه المسألة :

« اذا اخذنا بعين الاعتبار هذه الوقائع كافة فبوسعنا الافتراض ، بدون أن نجازف بالابتعاد اكثر مما ينبغي عن الحقيقة ، ان الحضارة الطوطمية شكلت في كل مكان مرحلة تمهيدية للتطور اللاحق ومرحلة انتقالية من البشرية البدائية الى عصر الابطال والآلهة » .

ان وجهة النظر التي نأخذ بها ترغمنا على أن ندرس بمزيد من التمعن سمات الطوطمية . ولأسباب سيفهمها القارىء فيما بعد ، أحبذ أن أورد هنا خلاصة للعرض الذي قدمه س . رايناخ الذي صاغ ، منذ عام ١٩٠٠ ، دستور الطوطمية التالي في اثني عشر بنداً ، وهو أشبه ما يكون بتعليم لمبادىء الديانة الطوطمية(٢) :

١° ـ لا يجوز اكل بعض الحيوانات أو قتلها ؛ ويربي البشر أفراداً من هذه الانواع الحيوانية ويحيطونها بالرعاية .

٢° ـ ان الحيوان الذي يموت في حادث ما يكون

---

(١) ص ١٣٩ .

(٢) المجلة العلمية REVUE SCIENTIFIQUE ، تشرين الاول ١٩٠٠ . اعيد نشره في كتاب المؤلف نفسه في اربعة مجلدات : العبادات والاساطير والديانات ، ١٩٠٩ ، م١ ، ص١٧ وما يليها .

موضوعاً للحداد ويحاط بمثل التكريم الذي يحاط به فرد من القبيلة .

٣ً ـ ان التحظير الغذائي لا يطال في بعض الاحيان سوى جزء معين من جسم الحيوان .

٤ً ـ عندما تدعو الضرورة الى قتل حيوان من الحيوانات التي تصان في العادة يعتذرون منه ويسعون بجميع السبل والحيل الى التخفيف من انتهاك الحرام ، أي القتل .

٥ً ـ حينما يضحى بالحيوان طقسياً يُبكى في احتفال رسمي .

٦ً ـ في بعض المناسبات الاحتفالية ، وفي الطقوس الدينية، يرتدون جلود بعض الحيوانات . ولدى الاقوام التي لا تزال تعيش في ظل نظام الطوطمية ، يستخدم لهذا الغرض جلد الطوطم .

٧ً ـ يطلق الافراد والقبائل على أنفسهم أسماء حيوانات طوطمية .

٨ً ـ تستخدم قبائل كثيرة صور حيوانات كأشعرة لتزيين أسلحتها ؛ ويرسم الرجال على أجسامهم صور حيوانات ويثبتونها بالوشم .

٩ً ـ عندما يكون الطوطم حيواناً خطراً ومخيفاً ، فمن المعتقد أنه لا يمس بالاذى أعضاء العشيرة التي تحمل اسمه .

١٠ً ـ الحيوان الطوطم يدافع عن أعضاء العشيرة ويحميهم .

١١ً ـ ينبىء الحيوان الطوطم أتباعه بالمستقبل ويتولى إرشادهم .

١٢ً ـ يعتقد اعضاء القبيلة الطوطمية في كثرة من

الاحوال بانهم مرتبطون بالحيوان الطوطم بروابط أصل مشترك .

حتى نقدر مبادىء الديانة الطوطمية هذه بحق قدرها ، ينبغي ان نعلم ان رايناخ يدرج فيها جميع العلامات وجميع الظاهرات المتخلفة من الماضي التي عليها يكون التعويل للقول بوجود النظام الطوطمي في مرحلة من المراحل . ويتجلى الموقف الخاص للباحث إزاء المشكلة بكونه يهمل الى حد ما السمات الأساسية للطوطمية . وسوف نرى لاحقاً ان احدى القضيتين الاساسيتين في التعليم الديني الطوطمي قد أغفلت إغفالاً تاماً فيما نحيت الثانية الى مرتبة ثانوية .

كيما نكوّن فكرة صحيحة عن سمات الطوطمية ، سنيمِّم شطر باحث كرّس لهذا الموضوع مؤلَّفاً في اربعة مجلدات ضمنه ، الى جانب مجموعة من الملاحظات كاملة الى أقصى حدود الامكان ، مناقشة معمقة للمشكلات التي تثيرها . ولن ننسى أبداً ما ندين به للسيد فريزر ، مؤلف الطوطمية والزواج الخارجي TOTEMISM AND EXOGAMY[٣]، حتى وان تأدت بنا مباحثنا التحليلية النفسية الى نتائج مباينة لنتائجه[٤] .

---

(٣) ١٩١٠ .

(٤) لعلنا نحسن صنعاً إذا اطلعنا القراء سلفاً على الصعوبات التي سيكون علينا ان نغالبها متى ما طلبنا اليقين في هذا المجال .

أولاً : ان الاشخاص الذين يجمعون الملاحظات ليسوا هم أنفسهم الذين يصوغونها ويناقشونها ، إذ ان الاوائل هم مجرد رحالة وآباء مرسلين ، في حين ان الثانين علماء قد لا يكون نظرهم وقع قط على موضوعات ابحاثهم . وليس من السهل التفاهم مع البدائيين. وليس جميع المراقبين بمتآلفين مع لغاتهم وقد يضطرون الى الاستعانة بتراجمة أو الى استخدام اللغة المساعدة (PIGGIN - ENGLISH) . وليس البدائيون ممن يبوحون بملء خاطرهم بما في انفسهم ، ولاسيما اذا تعلق الامر بأخص امور حضارتهم ، ولا يركنون إلا الى من عاش طويلاً بين ظهرانيهم من الاغراب . ولأسباب متنوعة للغاية (انظر فريزر : بدايات الدين والطوطمية عند السكان الاصليين الاوستراليين في فورتنايتلي ريفيو -FORTNIGHTLY RE =

كتب فريزر في أول مؤلفاته (الطـوطميـة TOTEMISM ، اومبورغ ١٨٨٧) الذي أعيد نشره في المجلد الأول من مؤلفـه الكبير **الطوطمية والزواج الخارجي** ، يقول : ان الطوطم موضوع مادي يحيطه البدائي باحترام تطيري ، لأنه يعتقد بوجود علاقة خاصة تماماً بين شخصه بالذات وبين كل موضوع من ذلك القبيل . والعلاقات بين الانسان وطوطمه متبادلة : فالطوطم يحمي الانسان ، والانسان يظهر احترامه للطوطم بصور شتى ، بالامتناع مثلاً عن قتله ، اذا كان حيواناً ، وبالامتناع عن قطفه ، اذا كان نباتاً . ويتميز الطوطم عن التميمة FÉTICHE بكونه لا يؤلف موضوعاً واحداً أوحد ، نظير هذه الاخيرة ، بل هو على الدوام ممثل لنوع ، حيواني أو نباتي ، وفي أحوال أندر لصنف من الاشياء الهامدة ، وفي النادر الأندر لصنف من أشياء مصنوعة صناعة .

في مقدورنا ان نميز ثلاثة ضروب من الطوطم :

١ْ ـ طوطم القبيلة ، الذي يُتناقل من جيل الى جيل .

٢ْ ـ الطوطم الخاص بجنس SEXE ، أي العائد الى جميع

= VIEW ، ١٩٠٥ ، **الطوطمية والزواج الخارجي** ،م ١ ، ص ١٥٠) تراهم في كثير من الاحيان يعطون معلومات كاذبة ومغلوطة ـ . لا يجوز ان ننسى كذلك أن الاقوام البدائية ليست من الاقوام الفتية ، بل تضاهي في هرمها الشعوب الاكثر تحضراً ، وانه ليس لنا ان نتوقع ان تكون افكارها ومؤسساتها البدائية قد انحفظت سليمة بلا مساس وبلا تحريف الى ايامنا هذه . بل إنه من المحقق بالاحرى ان تغيرات عميقة قد طرات لدى البدائيين في جميع الاتجاهات ، بحيث يمتنع علينا أن نحدد ما يمثل ، في افكارهم وآرائهم الحالية ، تحجراً لماض بدائي وما لا يعدو ان يكون تعديلاً وتحريفاً لهذا الماضي . ومن هنا كانت تلك المناقشات الطويلة بين الباحثين حول ما ينبغي اعتباره اولياً في خصائص حضارة بدائية بعينها وما لا يعدو ان يكون تشكيلاً ثانوياً . وهكذا يبقى تقرير الحالة البدائية على الدوام مسألة إنشاء وبناء افتراضي . وأخيراً ، ليس من السهل ان نضع انفسنا في داخل عقلية البدائي . فنحن لا نفهم هذا الاخير اكثر مما نفهم الاطفال ، ونميل دواماً الى تأول افعاله ومشاعره بحسب تكويناتنا النفسية الخاصة .

الأفراد الذكور أو الإناث في قبيلة بعينها ، باستثناء أفراد الجنس المقابل .

٣ً ـ الطوطم الفردي ، الذي يعود الى شخص واحد يورثه من بعده لأخلافه . وليس للضربين الاخيرين من الطواطم أهمية تذكر بالمقارنة مع طوطم القبيلة . ولنا من الاسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأنهما لم يظهرا إلا في زمن متأخر ولا يمثلان سوى تشكيلات ليست بذات سمة جوهرية .

ان طوطم القبيلة (أو العشيرة) يوقره نفر من رجال ونساء يحملون اسمه ويعتبرون أنفسهم أسلاّء لسلف مشترك وتربطهم الى بعضهم بعضاً بأوثق العرى واجبات وفرائض مشتركة والاعتقاد بطوطمهم المشترك .

ان الطوطمية نظام ديني واجتماعي في آن معاً . فمن وجهة النظر الدينية يتجلى في علاقات الاحترام والمراعاة المتبادلة بين الانسان وطوطمه ؛ ومن وجهة النظر الاجتماعية يتمثل في التزامات متبادلة قائمة بين أفراد العشيرة وكذلك في التزامات تربط قبيلة بقبيلة . وفي مجرى التطور اللاحق للطوطمية يميل هذان المظهران الى الافتراق واحدهما عن الآخر ؛ فالنظام الاجتماعي كثيراً ما يبقى قائماً بعد زوال النظام الديني ، وبالعكس تبقى آثار من الطوطمية في ديانة البلدان التي يكون فيها النظام الاجتماعي القائم على أساس الطوطمية قد زال . وبالنظر الى ما نحن عليه من جهل بخصوص أصول الطوطمية ، فإننا لا نستطيع ان نعرف على وجه اليقين نمط العلاقات التي قامت ابتدائياً بين كلا المظهرين . على أنه ليس بعيداً عن الاحتمال أن تكون آصرة وثيقة قد جمعت بينهما في البداية . وبعبارة أخرى ، كلما أوغلنا قدماً في الزمن تحقق لنا اكثر فاكثر أن أعضاء القبيلة يعتبرون أنفسهم منتمين والطوطم الى نوع واحد ، وأن موقفهم إزاء أقرانهم لا يختلف في شيء عن موقفهم إزاء الطوطم .

يقيدنا فريزر ، في وصفه الخاص للطوطمية كنظام ديني ، أن

أعضاء القبيلة يتسمون باسم طوطمهم ويعتقدون ايضاً ، بصفة عامة ، انهم يتحدرون منه . وينجم عن هذا الاعتقاد امتناعهم عن قنص الحيوان الطوطم ، وعن قتلـه وأكله ، واستنكـافهم عن اي استعمال آخر للطوطم إذا لم يكن هذا الاخير حيواناً . وتحظير قتل الطوطم وأكله ليس هو الحرام الوحيد الذي يخصه ؛ فأحياناً يحظر ايضاً لمسه ، بله النظر اليه ؛ وفي بعض الاحوال لا تجوز مناداة الطوطم باسمه الحقيقي . وانتهاك هذه التحظيرات الحرمية ، الحامية للطوطم ، يعاقب آلياً بأمراض خطيرة وبالموت(٥) .

تقوم العشيرة في كثير من الاحيان على تربية افراد من جنس الطوطم وتبقيها قيد الأسر(٦) . واذا ما وُجد حيوان طوطم ميتاً ، بكته العشيرة ودفنته كأنه فرد من أفرادها . واذا ما اضطرت الى قتل حيوان طوطم ، أقدمت على ذلك مراعية طقساً اعتذارياً وتكفيرياً .

كانت القبيلة تنتظر من طوطمها الحماية والمحاباة . فإذا كان من الحيوانات الخطرة (من الكواسر أو من الثعابين السامة) ، افترضت فيه العجز عن إلحاق الاذى برفاقه ـ البشر ، فان وقع العكس طُرد الضحية من القبيلة . ويعتقد فريزر ان الأيْمان كانت في بادىء الأمر تحكيماً إلهياً ؛ وهكذا كانت القبيلة تكل أمرها الى قرار الطوطم في المسائل التي تتصل بالنسب والهوية . ويساعد الطوطم الناس في الامراض ، وينبه القبيلة الى الاخطار ويرسل اليها النُذُر . فظهور حيوان طوطم بجوار منزل يُفسر على أنه نعي : فالطوطم يأتي الى المنزل بحثاً فيه عن قريبه(٧) .

في العديد من الظروف ذات الاهمية يسعى عضو العشيرة الى

---

(٥) انظر الفصل عن الحرام .

(٦) كما لا تزال الى اليوم حال الذئاب الحبيسة في اقفاص على درج الكابيتول وحال الدببة في مقبرة بيرن .

(٧) نظير « السيدة البيضاء » لدى بعض الأسر النبيلة .

توثيق صلة قرباه بالطوطم ، بأن يحاكيه في مظهره الخارجي ، وبان يرتدي جلده اذا كان حيواناً ، أو بأن ينقش صورته على جسمه ، الخ . وهذا التماهي مع الطوطم يتم قولاً وفعلاً في الظروف الاحتفالية من ولادة ، ومسارّة عند النضج ، ودفن . وبرسم غايات سحرية ودينية معينة تؤدى رقصات يغطي جميع أفراد القبيلة في أثنائها أجسامهم بجلود طوطمهم ويؤدون حركات وأفعالاً هي من سماته المميزة . وتقام أخيراً طقوس يقتل في أثنائها الحيوان في احتفال رسمي[8] .

ان الجانب الاجتماعي من الطوطمية يتجلى بصورة خاصة في الصرامة التي يتم بها التقيد بالتحظير وفي اتساع نطاق التقييدات وشمولها . فأفراد العشيرة الطوطمية يعتبرون أنفسهم إخوة وأخوات ، ولزام عليهم أن يتضافروا وأن يحموا بعضهم بعضاً . فإذا قتل عضو من العشيرة على يد شخص غريب ، تُعد القبيلة التي ينتمي اليها القاتل مسؤولة بأسرها عن فعلته الإجرامية ، وتطالب العشيرة التي كان ينتمي اليها القتيل متضامنة بالتكفير عن الدم المسفوك . والروابط الطوطمية أقوى من الروابط الأسرية ، بالمعنى الذي نعزوه اليها ؛ ولا يتطابق كلا النوعين من الروابط ، لأن الطوطم يُتناقل في العادة بحسب عمود الام ، ومن المرجح أن الوراثة الأبوية لم يكن معترفاً بها في اول الأمر .

ينجم عن ذلك تقييد حرمي، يُحظر بموجبه على أفراد العشيرة الطوطمية أن يتزاوجوا فيما بينهم ، ويتعين عليهم بصفة عامة ان يستنكفوا عن اية علاقات جنسية بين رجال ونساء ينتمون الى عشيرة واحدة . وهكذا نجدنا في مواجهة **الزواج الخارجي** ، تلك اللازمة المشهورة والملغزة للطوطمية . وقد كرسنا له الفصل الأول بتمامه من هذا المؤلَّف ؛ ولنذكّر فقط بأنه نتيجة لرهاب حب المحارم الذي تنزع اليه نفس الرجل البدائي بقوة ؛ وأنه من المفهوم ، من حيث أنه ضمانة

---

(٨) المصدر الآنف الذكر ، ص ٤٥ . انظر لاحقاً التأملات بصدد التضحية .

ضد حب المحارم ، أن نجده ساري المفعول في الزيجات الجماعية ؛ وأنه يرمي في المقام الأول الى صون الجيل الطالع من حب المحارم ، وأنه لا يغدو إلا في مجرى تطوره اللاحق فحسب قيداً ايضاً بالنسبة الى الاجيال الاكبر سناً(٩) .

سوف نضيف الى هذا العرض الذي قدمه فريزر عن الطوطمية ـ وكان من السباقين اليه في الادبيات الخاصة بهذا الموضوع ـ بعض مقتطفات من اطروحات ظهرت لاحقاً. فقد كتب ف. فونت ، في كتابه مبادىء علم نفس الشعوب ، الصادر في عام ١٩١٢ ، يقول(١٠) :

«يعد الحيوان ـ الطوطم هو الحيوان ـ السلف للجماعة المناظرة له . فالطوطم اذن اسم لجماعة ولنسب ، من جهة أولى ، وله ايضاً ، من حيث هو اسم لنسب ، دلالة ميتولوجية . بيد أن جميع دلالات المفهوم هذه ليست محددة تحديداً دقيقاً ؛ ففي بعض الاحوال تتراجع بعض الدلالات الى الخلف ، فتصير الطواطم عندئذ مجرد طريقة في تسمية تقسيمات العشيرة ، بينما يتقدم الى مكانة الصدارة في أحوال اخرى التصور المتعلق بالنسب أو الدلالة الاجتماعية للطوطم ... ومفهوم الطوطم يفيد كأساس في التقسيم الداخلي للعشيرة وفي تنظيمها . وبما أن هذه المعايير ارست جذوراً عميقة في معتقد أعضاء العشيرة وفي عواطفهم ، فقد نجم عن ذلك أن الحيوان الطوطم ما كان يفيد في البداية في تسمية جماعة من أفراد قبيلة من القبائل فحسب ، بل كان يُعدّ ايضاً في معظم الاحيان سلفاً لفصيلة معينة ... وعلى هذا كان الاسلاف الحيوانيون موضوعاً لعبادة ... وبصرف النظر عن بعض الطقوس والاعياد الطقسية ، كانت هذه العبادة تتجلى بصورة رئيسية في موقف محدد إزاء الطوطم : فلم يكن حيوان بعينه هو الذي يُعد حيواناً مقدساً ، وانما كذلك جميع ممثلي النوع ؛ وكان يُحظر ، إلا في

---

(٩) انظر الفصل الاول .
(١٠) ص ١١٦ .

بعض الظروف الاستثنائية ، أكل لحم الحيوان الطوطم . وكان لهذا التحظير مقابله الدال في الطقوس التي تواكب ، في بعض الشروط ، اكل لحم الحيوان ـ الطوطم ...

« إن الجانب الاجتماعي الأهم في هذا التقسيم الطوطمي للقبيلة يتمثل في المعايير الخلقية التي تنجم عنه بصدد العلاقات بين الجماعات ، والمعايير الرئيسية منها هي تلك التي تتصل بالعلاقات الزواجية . وهكذا تترتب على تقسيم القبيلة هذا ظاهرة مهمة تبزغ لأول مرة في العصر الطوطمي : **الزواج الخارجي** .

« اذا شئنا الآن ، بعد أن نأخذ في الحسبان التعديلات والتخفيفات اللاحقة ، ان نكوّن فكرة عن طبيعة الطوطمية البدائية ، ففي مقدورنا ان نلخصها على النحو التالي : **لم تكن الطواطم في بادىء الأمر سوى حيوانات وكانت تعتبر اسلافاً للقبائل ؛ ولم يكن الطوطم يُتناقل وراثياً إلا بحسب عمود الأم ؛ وكان ممنوعاً قتله (أو أكل لحمه ، وهذا عند الانسان البدائي شيء واحد) ؛ وكان محظوراً على اعضاء الطوطم الزواج من أعضاء الجنس المقابل الذين يوقرون الطوطم نفسه** »[11] .

---

(١١) ينبغي أن نقارن هذه الاطروحات بالاستنتاجات التالية التي صاغها فريزر بصدد الطوطمية في مؤلفه الثاني حول هذا الموضوع («اصل الطوطمية ORIGIN OF TOTEMISM ، « فورتنايتلي ريفيو » ، ١٨٩٩) : « على هذا النحو عوملت الطوطمية بصفة عامة على أنها نظام بدائي ، سياسي وديني في آن واحد . فهي تعني ، كنظام ديني ، الاتحاد الروحاني بين البدائي وطوطمه ؛ وتشمل ، كنظام اجتماعي ، العلاقات المتبادلة القائمة بين الرجال والنساء التابعين للطوطم نفسه ، وكذلك بين جماعات طوطمية متباينة . وهذان المظهران من النظام يناظرهما قانونان واضحان وقاطعان للطوطمية : أولاً ، القاعدة التي تحرم على الانسان قتل طوطمه او أكله ، احيواناً كان ام نباتاً ؛ وثانياً ، القاعدة التي تحظر عليه الزواج من امراة تنتمي الى طوطمه نفسه أو مساكنتها » (ص ١٠١) . ويضيف فريزر بعد ذلك ما يلي، زاجاً بنا بالتالي في لب المناقشات الدائرة حول الطوطمية : « أما فيما يتعلق بمعرفة ما اذا كان المظهران ، الديني والاجتماعي ، قد تعايشا معاً دوماً أو كانا مستقلين واحدهما عن الآخر في الجوهر ، فهذه مسألة تنوعت الاجوبة عنها وتباينت » .

والشيء القمين بأن يبعث على الدهشة هو أن الحرام الرئيسي ، حرام الزواج الخارجي ، لا يمثّل في عداد « دستور الطوطمية » كما يصوغه رايناخ ، على حين لا يأتي فيه ذكر للطابع السلفي للحيوان الطوطم إلا على نحو عابر .

غير انني آثرت أن أنقل عرض رايناخ ، وهو واحد من الباحثين الذين ندين لهم بأوسع معرفة بصدد هذه المسألة ، كما هو لتهيئة القارىء للخلافات في الرأي التي سنلحظها لدى الباحثين الذين سنتكلم عليهم .

(٢)

كلما تأكد لنا ان الطوطمية تمثل مرحلة طبيعية في كل حضارة ، مست حاجتنا الى فهمها وجلاء لغز طبيعتها . وبالفعل ، إن كل شيء ملغز في الطوطمية ؛ فالمسائل الحاسمة هي تلك التي تتصل بأصول النسب الطوطمي ، وبتحفيز الزواج الخارجي (وحرام حب المحارم الذي لا يعدو الزواج الخارجي ان يكون ترجمانه) ، وبالعلاقات بين النسب والزواج الخارجي ، أي بين التنظيم الطوطمي وتحظير حب المحارم . وسيتعين علينا أن نسعى الى الخروج بتصور تاريخي وسيكولوجي معاً للطوطمية ، تصور ينيرنا بصدد الشروط التي تطورت فيها هذه المؤسسات الغريبة وبصدد حاجات الانسان النفسية التي تنطق بلسانها هذه المؤسسات .

والحال أنه من المحقق أن قرائي سيدهشهم أن يعلموا أن باحثين ، متعادلين في الكفاءة ، انطلقوا من وجهات نظر شديدة التباين للاجابة عن هذه الاسئلة وافصحوا عن آراء غالباً ما اختلفت فيما بينها اختلافاً بيِّنـاً . وهكذا فإن كل ما يمكن ان يقال عن الطوطمية والزواج الخارجي لا يزال بصفة عامة موضع ريبة وجدال ؛ وحتى الرسم البياني الذي رسمناه ، بالاعتماد على مؤلَّف لفريزر نشر في سنـة

١٨٨٧ ، يعبر عن موقف متحيز للباحث الذي غالباً ما بدّل افكاره بصدد هذا الموضوع فيما بعد ، والذي لن يتردد إطلاقاً ، في ما نفترض ، في التنكر له اليوم(١٢) .

يبدو طبيعياً أن نفترض اننا إذا ما تمكنا من النفاذ الى كنه طبيعة الطوطمية والزواج الخارجي ، فسنكون قد خطونا خطوة كبيرة الى الامام على طريق معرفة أصول هاتين المؤسستين . ولكن كيما نستطيع أن نحكم جيداً على الموقف ، فمن الواجب ان تبقى ماثلة في أذهاننا ملاحظة اندرو لانغ القائلة ان الاشكال الاصلية لهاتين المؤسستين وشروط تكوينهما قد اندثرت ودرست حتى لدى الاقوام البدائية، بحيث لن يكون امامنا مناص من الاستعاضة عن الوقائع الناقصة بفرضيات(١٣) . وان بعضاً من محاولات التفسير المقترحة تبدو سلفاً غير مطابقة في نظر عالم النفس . فهي عقلانية اكثر مما ينبغي ولا تقيم اعتباراً للجانب الوجداني من الاشياء . وترتكز محاولات أخرى على مقدمات لا تؤكدها المشاهدة ؛ ويستند بعضها الآخر ايضاً الى مواد قابلة بمزيد من السداد لتأويلها تأويلاً مغايراً . وليس من العسير بصفة عامة تفنيد مختلف الآراء المفصح عنها ؛ وكما الحال دوماً ، يدلل الباحثون على أنهم أعظم خبرة في الانتقادات التي يوجهونها الى بعضهم بعضاً منهم في الجزء الايجابي من مباحثهم . لذا لا

---

(١٢) بصدد تبدل من هذا القبيل في الافكار كتب الكلام الجميل التالي : « لست ساذجاً الى حد أزعم معه ان استنتاجاتي بصدد هذه المسائل المختلفة نهائية . فكثيراً ما غيّرت افكاري وسأغيرها مستقبلاً ما اقتضت الوقائع ذلك ، لان الباحث الصادق ، مثله مثل الحرباء ، يتحتم عليه ان يغير الوانه ليتكيف مع تغيرات الوان الارض التي يطاها » . مقدمة المجلد الاول من الطوطمية والزواج الخارجي ، ١٩١٠ .

(١٢) « نظراً الى طبيعة الحالة ، وبما ان أصول الطوطمية تتعدى وسائطنا في الفحص التاريخي أو التجريبي ، فسيكون لزاماً علينا أن نلجأ ، فيما يخص هذه المسائل، الى التخمين » . أ ـ لانغ : سر الطوطم SECRET OF TOTEM ، ص ٢٧ . « لسنا نجد في اي مكان انساناً بدائياً بصورة مطلقة ونظاماً طوطمياً قيد التكوّن » ، ص ٢٩ .

يدهشنا ان نلحظ أن أحدث التآليف التي وضعت في هذا الموضوع ، والتي لا نستطيع الاستشهاد منها إلا بجزء طفيف ، تطالعنا بميل متعاظم الى الاعلان عن استحالة الوصول الى حل عام للمشكلات الطوطمية (انظر على سبيل المثال ب . غولدنفايزر في **مجلة الفولكلور الاميركي** ، م ٢٣ ، ١٩١٠ . وخلاصة هذا البحث متضمنة في **الحولية البريطانية** ، ١٩١٣) . وإني أبيح لنفسي أن أستشهد بهذه الفرضيات المتضاربة بدون اعتبار لتسلسلها الزمني .

أ ـ أصل الطوطمية

إن مسألة أصول الطوطمية يمكن أن تصاغ ايضاً على النحو التالي : كيف توصل البدائيون من البشر الى تسمية انفسهم (هم وقبائلهم) بأسماء الحيوانات والنباتات والاشياء الهامدة[١٤] ؟

لقد امتنع الاسكتلندي ماك لينان[١٥] ، الذي يدين له العلم باكتشاف الطوطمية والزواج الخارجي ، عن القطع برأي بصدد أصول الطوطمية . وبحسب ما جاء في بحث بقلم أ . لانغ[١٦] ، فإنه كان يميل منذ زمن بعيد الى ارجاع الطوطمية الى عادة الوشم . وسوف أقسم النظريات التي نشرت حول أصول الطوطمية الى ثلاث فئات : أ ـ النظريات الاسمية ؛ ب ـ النظريات السوسيولوجية ؛ ج ـ النظريات السيكولوجية .

---

(١٤) في البداية بأسماء الحيوانات وحدها .

(١٥) **عبادة الحيوانات والنباتات** ، في فورتنايتلي ريفيو ، ١٨٦٩ ـ ١٨٧٠ . **الزواج البدائي** PRIMITIVE MARIAGE ، ١٨٦٥ . وقد اعيد نشر هذين البحثين في **دراسات في التاريخ القديم** STUDIES IN ANCIENT HISTORY ، ١٨٧٦ ، الطبعة الثانية ، ١٨٨٦ .

(١٦) **سر الطوطم** ، ١٩٠٥ ، ص ٣٤ .

أ ـ النظريات الاسمية :

إن ما نعرفه عن هذه النظريات يبرر تصنيفها تحت هذا العنوان .

لقد أرجع غارسيلازو دي لافيغا ، سليل قبائل الانكا في البيرو ، الذي كتب في القرن السابع عشر تاريخ شعبه ، ما كان يعرفه من الظاهرات الطوطمية الى حاجة القبائل الى التميز عن بعضها بعضاً بأسمائها[١٧] . ويطالعنا الرأي نفسه بعد مضي قرنين من الزمن في كتاب أ . ك . كين **الاتنولوجيا** ETHNOLOGY : فالطوطم في رأي هذا الباحث نشأ في الاصل عن العلامات والأشعرة (HERALDIC BADGES) التي أراد الافراد والأسر والقبائل أن يتميزوا بها عن بعضهم بعضاً[١٨] .

وقد أفصح ماكس مولر عن الرأي عينه في كتابه **مساهمات في علم الميتولوجيا** CONTRIBUTIONS TO THE SCIENCE OF MYTHOLOGY[١٩] . فالطوطم في نظره إما : ١ً ـ شعار للعشيرة ؛ ٢ً ـ أو اسم للعشيرة ؛ ٣ً ـ أو اسم لسلف للعشيرة ؛ ٤ً ـ أو اسم لشيء توقره العشيرة . وفي سنة ١٨٩٩ كتب ج . بكلر يقول :

« كان البشر ، جماعاتهم وأفرادهم ، بحاجة الى اسم دائم ، يُثبَّت كتابة ... وهكذا تولدت الطوطمية ، لا من حاجة دينية ، بل من حاجة نثرية ، عملية . ونواة الطوطمية ـ التسمية ـ نتيجة لتقنية الكتابة البدائية . وصفة الطوطم هي صفة العلامات الكتابية التي يسهل رسمها . لكن منذ أن تسمى البدائيون باسم حيوان ما ، استنبطوا من ذلك فكرة صلة قربى تربطهم بهذا الحيوان »[٢٠] .

---

(١٧) نقلاً عن أ . لانغ : **سر الطوطم** ، ص ٣٤ .

(١٨) المصدر نفسه .

(١٩) نقلاً عن لانغ .

(٢٠) بكر وسوملو : **اصل الطوطمية** DER URSPRUNG DES TOTEMISMUS ، ١٩٠١ . ويحدد المؤلفان عن حق محاولتهما التفسيرية بأنها « مساهمة في النظرية المادية في التاريخ » .

وكان هربرت سبنسر[٢١] عزا بدوره الى التسمية الدور الحاسم في نشوء الطوطمية . ففي رأيه ان بعض الأفراد كانوا أظهروا صفات أوجبت إطلاق أسماء حيوانات عليهم ؛ وهكذا اكتسبوا القاباً أو كنى أورثوها فيما بعد لأسلائهم . وبالنظر الى غموض اللغات البدائية وعدم قابليتها للفهم ، فقد فهمت الاجيال اللاحقة تلك الأسماء على أنها شاهدة على تحدرهم من تلك الحيوانات . وهكذا تكون الطوطمية قد تحولت ، على أساس هذا الفرض ، ونتيجة لسوء فهم ، الى عبادة للأسلاف .

ويذهب اللورد آفبوري (المعروف اكثر باسم السير جون لوبوك) المذهب نفسه في تفسير أصل الطوطمية ، ولكن بغير ما إلحاح على سوء الفهم . يقول : اذا شئنا تفسير عبادة الحيوانات ، فعلينا الا ننسى كم يغلب أن يقبس الناس اسماءهم من الحيوانات . وطبيعي أن أولاد الرجل الذي لقب باسم دب أو اسد أو أنصاره قد جعلوا من هذا الاسم اسماً للأسرة أو للقبيلة . وهكذا صار الحيوان نفسه موضوعاً لقدر من الاحترام أو حتى موضوعاً لعبادة .

لقد صاغ فيزون اعتراضاً ، يبدو وكأنه غير قابل للدحض ، ضد هذا الميل الى استنباط الأسماء الطوطمية من أسماء الافراد[٢٢] . فبالاستناد الى المعلومات التي بحوزتنا عن اوستراليا ، بيَّن أن الطوطم هو على الدوام تسمية لجماعة من الناس ، وليس بحال من الاحوال تسمية لفرد . ولو لم يكن كذلك واقع الحال ، ولو كان الطوطم في الأصل اسماً لفرد ، لما كان امكن قط أن يتناقله الأولاد ، باعتبار نظام الوراثة بحسب عمود الأم.

---

(٢١) اصل العبادة الحيوانية ، في فورتنايتلي ريفيو ، ١٨٧٠ . مبادىء علم الاجتماع PRINCIPES DESOCIOLOGIE ، م ١ ، ص ١٦٩ ـ ١٧٦ .

(٢٢) KAMILOROI AND KURMAI ، ص ١٦٥ ، ١٨٨٠ (نقلاً عن أ . لانغ : سر الطوطم) .

ان جميع هذه النظريات التي اتينا بذكرها هي على كل حال ، وبكل جلاء ، غير كافية . فلئن فسرت لماذا كانت القبائل البدائية تحمل أسماء حيوانات ، فإنها تدع بلا تفسير الاهمية التي اكتسبتها هذه التسمية في نظرهم ؛ وبعبارة اخرى ، انها لا تفسر النظام الطوطمي . وأبرز نظرية في هذه الفئة من النظريات هي تلك التي بسطها لانغ في مؤلفيه : **الاصول الاجتماعية** SOCIAL ORIGINS (١٩٠٣) و **سر الطوطم** (١٩٠٥) . فبدون أن تنكر أن التسمية هي نواة المشكلة ، اولت اعتباراً لعاملين سيكولوجيين مثيرين للاهتمام ، وزعمت على هذا الأساس أنها تجد حلاً نهائياً للغز الطوطمية .

أما كيف انقادت العشائر الى التسمي بأسماء الحيوانات ، فهذه مسألة عديمة الاهمية في نظر أ . لانغ . فحسبنا أن نفترض أنها وعت في يوم من الايام انها تحمل اسماء حيوانات ، بدون أن يكون في مكنتها أن تتبين ما مصدر هذه الأسماء . **فأصل هذه الأسماء قد انتسي** . وعندئذ حاولت العشائر ان تجد لهذه الواقعة تفسيراً تصورياً ؛ وبالنظر الى الأهمية التي كانت تعلقها على الاسماء ، فقد كان من المحتم أن ينتهي بها الأمر الى جميع الافكار المتضمَّنة في النظام الطوطمي . فالأسماء عند البدائيين ،مثلها عند المتوحشين في أيامنا هذه أو حتى عند أطفالنا[٢٣] ، ليست شيئاً اصطلاحياً وعديم الاهمية ، وانما صفات دالة واساسية . فاسم الانسان جزء من الأجزاء الجوهرية من شخصه ، وربما نفسه بالذات . ولا بد أن حمل البدائي لاسم حيوان بعينه قد تأدى به الى الاعتقاد بوجود رابط سري وذي دلالة بين شخصه وبين النوع الحيواني الذي يحمل اسمه . فهل كان له ان يتصور رابطاً آخر غير رابط الدم ؟ وحال التسليم بهذا الرابط كان لا بد ، بحكم تماثل الأسماء ، أن تنبع منه القواعد الحرمية كافة ، بما فيها الزواج الخارجي ، باعتبارها نتائج مباشرة لحرام الدم .

---

(٢٣) انظر آنفاً الفصل عن الحرام .

« شروط ثلاثة ، ثلاثة لا اكثر ، ساهمت في ولادة المعتقدات والعادات الطوطمية ، بما فيها الزواج الخارجي : وجود اسم حيوان ، من أصل مجهول ، يفيد في تسمية جماعة ؛ والاعتقاد بوجود رابط استعلائي بين جميع حاملي هذا الاسم من بشر وحيوانات ؛ وعصبية الدم » (سر الطوطم ، ص ١٢٦) .

ان تفسير لانغ ثنائي الطور ، إذا صح التعبير . فهو يستنبط النظام الطوطمي ، بحتمية سيكولوجية ، من وجود الاسم الطوطمي ، مفترضاً ان الذكرى المتصلة بأصل هذا الاسم قد انطمست . أما القسم الثاني من النظرية فيسعى الى كشف هذا الأصل ، وسوف نرى انه من طينة مغايرة تماماً .

ـ والحق ان هذا القسم الثاني لا ينأى كثيراً عن سائر النظريات التي أسميتها بـ « الاسمية » . فالحاجة العملية الى تميز القبائل عن بعضها بعضاً ارغمتها على اتخاذ أسماء ، هي بالافضلية تلك التي تطلقها كل قبيلة على أخرى . وهذه « التسمية من الخارج » NA-MING FROM WITHOUT هي بمثابة العلامة الفارقة لنظرية لانغ . ولئن استعيرت الأسماء المتسمى بها من حيوانات فليس لهذه الواقعة أن تدهشنا ، وهي بكل تأكيد ما كانت تُعد من قبل البدائيين مجلبة للعار او للهزء . ويستشهد لانغ على أي حال بحالات عديدة مقتبسة من عهود تاريخية أقرب إلينا في الزمن تسمى فيها المعنيون أنفسهم عن طيب خاطر بأسماء كانوا لقبوا بها من قبيل الهزء (المعدمون ، التوري ، الويغ)[٢٤] .والفرض الذي يقول إن أصل هذا الاسم قد انتسي مع مر الزمن يربط هذا القسم الثاني من نظرية لانغ بالنظرية التي عرضناها سابقاً .

---

(٢٤) المعدمـون : الاسم الذي أطلق على الثائرين الهولنديين في حرب الاستقلال (١٥٦٧ ـ ١٥٧٣) . والتوري هو الاسم القديم لحزب المحافظين البريطاني ، كما أن الويغ هو الاسم القديم لحزب الاحرار . وتلاحظ ، بالمناسبة ، الظاهرة نفسها في العربية : الصعاليك ، تأبط شراً ، الخ . « م » .

ب ـ النظريات السوسيولوجية :

يقول س . رايناخ ، الذي بحث بنجاح عن مخلفات النظام الطوطمي في عبادة المراحل المتأخرة وعاداتها ، وانما الذي أهمل من البداية الطابع السلفي للحيوان الطوطم ، يقول في أحد المواضع بلا تردد إن الطوطمية ليست في رايه سوى « نمو متضخم للغريزة الاجتماعية »[٢٥] .

وتلك هي ايضاً الفكرة التي بنى عليها إ . دوركهايم (١٩١٢) مؤلَّفه : **الاشكال الاولية للحياة الدينية . النظام الطوطمي في اوستراليا** . LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE. LE SYSTÈME TOTÉMIQUE EN AUSTRALIE . فليس الطوطم في نظر دوركهايم سوى الممثل المنظور للديانة الاجتماعية لتلك الشعوب . فهو يجسد الجماعة التي هي الموضوع الحقيقي للعبادة .

التمس باحثون آخرون حججاً اقوى من هذه الحجة في تأييد هذه الدعوى التي تسند الى الميول الاجتماعية دوراً غالباً في نشأة المؤسسات الطوطمية . وعلى هذا النحو يفترض أ . ك . هادون أن كل قبيلة بدائية كانت تقتات في أول الأمر من نوع واحد من الحيوانات أو النباتات ، وانها ربما كانت تتاجر به ايضاً ، إذ تتخذه وسيلة للمقايضة بمنتجات تقدمها قبائل أخرى . كان من الطبيعي اذن أن تُعرف هذه القبيلة في نهاية المطاف من قبل القبائل الاخرى باسم الحيوان الذي يلعب في حياتها مثل ذلك الدور الكبير . وكان من المحتم في الوقت نفسه أن يتولد لدى هذه القبيلة ألفة خاصة مع الحيوان المشار اليه ، وضرب من الاهتمام به ، مبني فقط على الحاجة الانسانية الأكثر بدائية

---

(٢٥) المصدر الآنف الذكر ، م ١ ، ص ٤١ .

وإلحاحاً : الجوع[٢٦] .

لقد جوبهت هذه النظرية ، وهي الاكثر عقلانية بين سائر النظريات المتعلقة بالطوطمية، باعتراض مفاده أن الحالة الغذائية التي تفترضها لم يُعثر لها على أثر لدى البدائيين وربما ما وجدت لديهم قط . فالبدائيون قارتون[٢٧] ، وانهم يكونون كذلك كلما كان مستوى طبيعتهم اكثر تدنياً . وفضلاً عن ذلك ، لا يسعنا ان نفهم كيف امكن ان يتولد عن تلك الحِمْية المانعة موقف شبه ديني حيال الطوطم ، سمته الاولى الاستنكاف المطلق عن لمس الطعام المفضل .

لقد كانت أولى النظريات الثلاث التي صاغها فريزر بخصوص أصل الطوطمية نظرية سيكولوجية . ولنا اليها لاحقاً عودة .

أما هنا فسنولي اهتمامنا للنظرية الثانية ، التي أوحى بها لفريزر بحث مهم وضعه اثنان من العلماء حول السكان الاصليين في اوستراليا الوسطى[٢٨] .

لقد وصف سبنسر وجيلن منظومة بكاملها من المؤسسات والعادات والمعتقدات الطريفة ، القائمة لدى مجموعة من القبائل تعرف باسم أمة الآرونتا ؛ وقد تبنى فريزر النتيجة التي خلصنا اليها ، وهي ان هذه الطرائف ينبغي أن تُعد سمات لحالة بدائية وأنها قمينة بأن تزودنا بمعرفة وافية حول المعنى الاول والأصيل للطوطمية .

ان الخصائص التي تُلحظ لدى قبيلة الآرونتا (جزء من أمة الآرونتا) هي التالية :

١ً ـ ان التقسيم الى عشائر طوطمية موجود فعلاً لدى الآرونتا ،

---

(٢٦) خطاب الى الشعبة الانتروبولوجية من الجمعية البريطانية، بلفاست ، ١٩٠٢ . نقلاً عن فريزر، المصدر الآنف الذكر ، م ٤ ، ص ٥٠ .

(٢٧) القارت : الذي يأكل كل شيء وجده . « م » .

(٢٨) القبائل الاصلية في اوستراليا الوسطى ، بقلم بلدوين سبنسر و هـ . ج . جيلن ، لندن ١٨٩١ .

لكن الطوطم ، بدل أن يُتناقل وراثياً ، مربوط بكل فرد على حدة (وسنرى لاحقاً بأي طريقة) .

٢ - ان العشائر الطوطمية لا تخضع لقانون الزواج الخارجي ، على اعتبار ان التقييدات الزواجية مبنية على تقسيم مسرف الى طبقات زواجية لا تمتّ بصلة الى الطوطم .

٣ - إن وظيفة العشيرة الطوطمية القيام باحتفال طقسي ، الهدف منه مكاثرة الموضوع الطوطمي المأكول بوسائل سحرية في جوهرها (يسمى هذا الاحتفال **انتيشيوما**) .

٤ - إن لقبيلة الآرونتا نظرية طريفة في الحمل والبعث . فهم يزعمون ان أرواح الموتى المنتمين - في بعض مناطق بلادهم - الى الطوطم عينه الذي ينتمون اليه هم تنتظر بعثها وتدلف الى أجسام النساء اللائي يعبرن بتلك الاماكن . وعندما يولد طفل ، تعيّن الأم المكان الذي تعتقد انها حبلت به فيه . وبحسب هذا التعيين تتم تسمية طوطم الطفل . ثم إنهم يفترضون ، ناهيك عن ذلك ، أن أرواح الموتى وأرواح من بعث منهم على حد سواء مربوطة بتعاويذ خاصة من الحجر (تسمى **شورينغا**) يمكن العثور عليها في تلك الاماكن .

يلوح أن واقعتين اثنتين أوحتا لفريزر برأي مفاده أن مؤسسات الآرونتا تمثل أقدم أشكال الطوطمية . الواقعة الاولى وجود بعض أساطير تؤكد أن أسلاف الآرونتا اقتاتوا بانتظام من طوطمهم وما تزوجوا قط إلا من نساء ينتمين الى طوطمهم . والواقعة الثانية هي الأهمية الثانوية تماماً في الظاهر التي يعلقها الآرونتا على الفعل الجنسي في نظريتهم عن الحمل . والحال أن أناساً لم يكتشفوا قط أن الحمل هو نتيجة للعلاقات الجنسية يمكن بحق أن يُعدوا الاكثر بدائية بين جميع البشر الأحياء اليوم .

لقد تراءى لفريزر ، عندما اتخذ من طقس **الانتيشيوما** نقطة ارتكاز لتصوره عن الطوطمية ، أنه يرى الطوطمية على ضوء جديد كل الجدة ، في صورة تنظيم عملي صرف ، الغرض منه مكافحة حاجات

الانسان الاكثر طبيعية (انظر أعلاه رأي هادون)[٢٩] . ومن ثم تبـدى له النظام بكل بساطة على أنه « تعاونية سحرية » من الطراز الرفيع . فقد كان البدائيون يؤلفون جمعية سحرية ، ان جاز القول ، للانتاج والاستهلاك . وكانت كل عشيرة طوطمية تكلف بتأمين وفـرة مادة غذائية بعينها . واذا لم تكن الطواطم مما يؤكل ، بل حيوانات خطرة أو مطر أو ريح ، الخ ، كانت العشيرة تكلف بالاهتمام بهذا الضرب من الظاهرات لتطرد بعيداً أفاعيلها الضارة. وبما أن العشيرة لا يجوز لها أن تأكل من طوطمهـا أو لا يجوز لها ان تطعم منه إلا في أدنى الحدود ، فقد كانت تعمل على تموين العشائر الاخرى بهذه المادة الثمينة مقابل مقايضتها بالمواد التي كانت تُكلف بها هذه القبـائل بدورها . وعلى ضوء هذا التصور ، المبني على طقس الانتيشيوما ، لاح لفريزر أن تحظير اكل العشيرة من طوطمها الخاص قد حجب عن الانظار الجانب الاهم في هذه المؤسسة ، ألا هو آمر الحرص بقدر الامكان على ألا تفتقد العشائر الاخرى الطوطم المأكول .

لقد سلم فريزر بمأثور الآرونتا القائل إن كل عشيرة طوطمية اقتاتت أول الامر ، وبلا أي تقييد ، بطوطمها . لكن سرعان ما برزت صعوبات أمام فريزر عندما تعيَّن عليه أن يفهم التطور اللاحق الذي أقلعت فيه العشيرة عن استهلاك طوطمها لتقفه على العشائر الاخرى . وقد افترض فريزر آنئذ أن هذا التقييد قد أملاه ، لا التوقير الديني ، بل ملاحظة امتناع الحيوان عن أكل لحم سائر حيوانات نوعه ؛ ومن ثم خلص البدائيون الى الاستنتاج أنهم لو فعلوا العكس لأضروا بعملية تقمص الطوطم ، مما يضر بدوره بالسلطان الذي يطمعـون في أن

---

(٢٩) « لا شيء مبهم او روحاني في هذا كله ، لا شيء من تلك الغلالة الميتافيزيقية التي يحلو لبعض الباحثين ان يلقوها على البدايات المتواضعة للتفكير الانساني ، مع أنها غريبة تماماً عن العادات البسيطة والحسية والعينية للانسان البـدائي » (الطوطمية والزواج الخارجي ، م ١ ، ص ١١٧) .

يكتسبوه عليه . أو أن التحظير المشار اليه قابل ايضاً للتفسير بالرغبة في كسب ود الحيوان ، عن طريق المحافظة على حَياته . وما كان فريزر يعلل نفسه بالاوهام بصدد الصعوبات التي يصطدم بها هذا التفسير[٣٠] ، كما أنه لم يجرؤ على أن يقطع برأي بصدد الكيفية التي أمكن بها لعادة عقد الزيجات من داخل القبيلة الطوطمية ان تتأدى الى الزواج الخارجي .

ان نظرية فريزر ، المبنية على الانتيشيوما ، تقوم على القول بالطبيعة البدائية لمؤسسات الآرونتا . والحال أنه يبدو من المستحيل التمسك بهذا القول في مواجهة الاعتراضات التي أبداها حياله كل من دوركهايم[٣١] ولانغ[٣٢] . فالآرونتا يتبدون بالأحرى أنهم الاكثر تطوراً بين القبائل الاوسترالية ، وفي مرحلة انحلال الطوطمية اكثر منهم في بدايتها . أما الاساطير ، التي كان لها وقع عميق على فريزر ، لأنها تجهر ، خلافاً للمؤسسات القائمة اليوم ، بحرية اكل الطوطم وعقد الزيجات من داخل العشيرة الطوطمية ، فينبغي أن تُعد بالاحرى ، مثلها مثل أسطورة العصر الذهبي ، تعابير عن رغبات أسقط تحقيقها على الماضي .

ج ـ النظريات السيكولوجية

كانت أول نظرية سيكولوجية صاغها فريزر قبل أن يطَّلع على مشاهدات سبنسر وجيلن ، ترتكز الى الاعتقاد بـ « النفس الخارجية »[٣٣] . فالطوطم يمثل ملجأ أميناً تلوذ بحماه النفس لتنجو

---

(٣٠) المصدر الآنف الذكر ، ص ١٢٠ .

(٣١) الحولية السوسيولوجية، المجلدات ١ ، ٥ ، ٨ ، الخ . انظر على الاخص الفصل عن الطوطمية ، م ٥ ، ١٩٠١ .

(٣٢) الاصول الاجتماعية و سر الطوطم .

(٣٣) الغصن الذهبي ، م٢ ، ص ٣٣٢ .

من الاخطار التي يمكن ان تتهددها . وحينما يعهد البدائي بنفسه الى طوطمه يغدو هو نفسه غير قابل للأذى ويمتنع بطبيعة الحال عن تسبيب أي أذى لحامل نفسه . ولكن بما أنه لا يعرف أي أفراد النوع الحيواني هو هذا الحامل ، فإنه كان يلتزم بالامتناع عن المساس بالنوع كله . وفي وقت لاحق ، أقلع فريزر نفسه عن ربط الطوطمية بالاعتقاد بالنفوس .

عندما اطلع فريزر على مشاهدات سبنسر وجيلن ، صاغ نظريته السوسيولوجية التي حللناها آنفاً في الطوطمية ، معترفاً في الوقت نفسه بأن الحافز الذي استنبط منه على هذا النحو الطوطمية « عقلاني » اكثر مما ينبغي ويفترض تنظيماً اجتماعياً اكثر تعقيداً من ان يكون بدائياً[٣٤] . وعندئذ تبدت له الروابط التعاونية السحرية ثماراً متأخرة للطوطمية اكثر منها بذوراً لها . وقد بحث ، خلف هذه التشكيلات ، عن عامل اكثر بساطة ، عن خرافة بدائية يمكنه ان يشتق منها الطوطمية . وقد خيل اليه أنه واجدها في نظرية الآرونتا المشهورة في الحمل .

يحذف الآرونتا ، كما سبق لنا القول ، العلاقة بين الحمل والفعل الجنسي . فحينما تشعر امرأة أنها توشك أن تصبح أماً ، فذلك لأنه في اللحظة التي يخالجها فيها هذا الشعور يكون أحد الارواح الناهدة الى البعث قد فارق مقام الأرواح الاقرب ليدلف الى جسم تلك المرأة التي ستنجبه كما لو أنه طفلها . وسيكون لهذا الطفل الطوطم عينه الذي لسائر الأرواح المقيمة في المكان نفسه . وهذه النظرية في الحمل عاجزة عن تفسير الطوطمية ، لأنها تفترض سلفاً وجود الطوطم . لكن إذا

---

(٣٤) « من غير المحتمل ان تكون جماعة من البدائيين قد ساورتها فكرة تقسيم مملكة الطبيعة الى اقاليم وتخصيص كل إقليم بطائفة خاصة من السحرة وأمر جميع الطوائف بممارسة سحرها وتشغيل رقاها برسم الصالح المشترك » . **الطوطمية والزواج الخارجي** ، م٤ ، ص ٥٧ .

تراجعنا خطوة أخرى الى الوراء وافترضنا أن المرأة كانت تعتقد من البداية ان الحيوان أو النبات أو الحجر أو الشيء الذي كان يشغل ذهنها لحظة شعورها لأول مرة بأنها أم قد دلف حقاً الى داخلها ليولد فيما بعد في صورة إنسان ، نقول: اذا افترضنا ذلك فإن وحدة هوية الانسان وطوطمه تجد فعلاً في هذه الحال تبريرها في اعتقاد الأم ، ومن الممكن استنباط سائر التحظيرات الطوطمية الاخرى (باستثناء الزواج الخارجي) من هذا الاعتقاد . وفي مثل هذه الشروط يتردد الانسان في أكل الحيوان أو النبات الطوطم ، لأنه لو فعل لأكل نفسه بنفسه . لكنه سيكون على استعداد بين الحين والآخر ليأكل في احتفال طقسي بعضاً من طوطمه كيما يعزز على هذا النحو من تماهيه معه ، وهو التماهي الذي يؤلف الجزء الأساسي من الطوطمية . وبالفعل ، يلوح أن ملاحظات و.هـ.ر. ريفرز حول سكان جزر بانكو تقيم البرهان على تماهي الانسان المباشر مع طوطمه ، على أساس مثل تلك النظرية في الحمل[٣٥] .

إذن فالمصدر الاخير للطوطمية يكمن على أساس هذا الفرض في الجهل الذي كان عليه البدائيون بالكيفية التي يتناسل بها البشر والحيوانات ويديمون نوعهم ، وعلى الاخص في جهلهم بالدور الذي يلعبه الذكر في الإخصاب . وقد يكون يسَّر هذا الجهل طول الفاصل الزمني بين فعل الإخصاب وبين ولادة الطفل (أو اللحظة التي تشعر فيها الأم بحركات الطفل الاولى) . وعلى هذا تكون الطوطمية من خلق العقل المؤنث ، لا المذكر . ويكمن مصدرها على أساس الفرض عينه في « وحمات » SICK FANCIES المرأة الحامل . « إن كل ما ضرب مخيلة المرأة في تلك اللحظة الغامضة من حياتها التي استشعرت فيها لأول مرة بأنها أم يمكن ، بالفعل ، أن تكون ماهت بكل سهولة بينه وبين الطفل الذي تحمله في أحشائها . وهذه الأوهام الأموية ، الطبيعية

---

(٣٥) الطوطمية والزواج الخارجي ، م ٢ ، ص ٨٩ ، وم ٤ ، ص ٥٩ .

للغاية ، والعامة للغاية فيما يبدو ، قابلة جداً لأن تكون هي الأصل الذي صدرت عنه الطوطمية »[٣٦] .

ان الحجة الرئيسية التي يمكن الاعتراض بها على نظرية فريزر الثالثة هذه هي عينها التي وجهت ضد نظريته الثانية ، اي النظرية السوسيولوجية . فالآرونتا قد نأوا فيما يبدو نأياً كثيراً عن بدايات الطوطمية . ولا يلوح ان نفيهم للابوة يرتكز على جهل بدائي ؛ ففي كثير من الحالات تراهم يعرفون حتى الوراثة بحسب عمود الأب . وانما حالهم كحال من ضحى بالأبوة على مذبح تصور ما ، هدفه الاول تكريم أرواح الاسلاف [٣٧] . فحينما جعلوا من أسطورة الحبل بلا دنس نظرية عامة في الحمل ، لم يدللوا على جهل ، فيما يتصل بشروط الإخصاب ، اكبر من ذاك الذي دللت عليه شعوب العصور القديمة ساعة ولادة الأساطير المسيحية .

لقد اقترح الهولندي ج . أ . ولكن تفسيراً آخر لأصل الطوطمية ، إذ ربطها بالاعتقاد بتناسخ النفوس . « ان الحيوان الذي انتقلت اليه ، بحسب الاعتقاد العام ، نفوس الموتى ، يصير قريباً بالدم ، سلفاً ، ويعبد بصفته هذه » . بيد أن الاعتقاد بتناسخ النفوس هو الذي يقبل التفسير بالاحرى بالطوطمية ، وليست هذه بذاك[٣٨] .

صيغت نظرية اخرى في الطوطمية من قبل اتنولوجيين اميركيين ممتازين ، من امثال ف . بواس ، وهيل ـ توت ، وغيرهما . وتؤكد هذه النظرية ، بالاستناد الى مشاهدات على قبائل طوطمية اميركية ، أن الطوطم هو في الأصل الروح الحامي الذي يكتسبه السلف بالحلم ويورثه من بعده ذريته . وقد نوهنا سابقاً بالصعوبات التي تعترض سبيل تفسير اصول الطوطمية بالتناقل الوراثي الفردي ؛ ناهيك عن ذلك ،

---

(٣٦) المصدر نفسه ، م ٤ ، ص ٦٣ .

(٣٧) « يؤلف هذا الاعتقاد فلسفة ما هي بحال من الاحوال بدائية » . أ . لانغ : سر الطوطم ، ص ١٩٢ .

(٣٨) فريزر : الطوطمية والزواج الخارجي ، م ٤ ، ص ٤٥ وما يليها .

فإن المشاهدات التي أجريت في اوستراليا لا تبرر البتة تلك العلاقة النشوئية بين الروح الحامي والطوطم[٣٩] .

أما آخر النظريات السيكولوجية ، وهي التي تقدم بها فونت ، فتعتبر الواقعتين التاليتين حاسمتين : أولاهما أن الموضوع الطوطمي الاكثر بدائية والاكثر انتشاراً هو الحيوان ، وثانيتهما أن الحيوانات الاكثر انتشاراً بين الحيوانات الطوطمية هي تلك التي لها «نفس»[٤٠] . فالحيوانات المحبوة بنفس ، مثل الثعابين والطيور والعظايا والفئران ، تبـدو وكأنها مقدر لها سلفاً ، بالنظر الى قدرتها العظيمة على الحركة وعلى الطيران في الاجواء والى خصائص أخرى تبعث على المفاجأة والرعب ، أن تكون حاملة النفوس التي فارقت الاجسام . وعلى هذا يكون الحيوان الطوطمي نتيجة للتحولات الحيوانية الطارئة على النفس البشرية . وهكذا ترتبط الطوطمية ، بحسب ما يرى فونت ، ارتباطاً مباشراً بالاعتقاد بالنفوس،اي بالإحيائية .

ب و ج ـ اصل الزواج الخارجي وصلاته بالطوطمية

لئن أتيت بذكر بعض تفاصيل النظريات المتصلة بالطوطمية ، فـإنني أخشى ألا اكون أعطيت عنهـا فكرة كـافية ، بـالنظـر الى الاختصارات التي لم يكن امامي مناص من ركوب مركبها . وأما فيما يخص المسائل التي سنوليها الآن اهتمامنا ، فأعتقد أني مستطيع ان أبيح لنفسي ، لفائدة القارىء بالذات ، ان اكون أشد ايجازاً واقتضاباً بعد. فالمناقشات حول الزواج الخارجي لدى الشعوب الطوطمية بالغة التعقيد وكثيرة لا تحصى بحكم طبيعة المواد المتعلقة بهذا الموضوع : بل يسعنا القول ، بدون مبالغة ، إن أول ما يميزها هو الغموض

(٣٩) فريزر ، المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

(٤٠) فونت : مبادىء علم نفس الشعوب ، ص ١٩٠ .

والالتباس . والهدف الذي أنشده يبيح لي أصلاً أن أكتفي بالاشارة الى بعض الخطوط الهادية وبإحالة من لهم رغبة في تكوين فكرة أعمق عن المسألة الى المؤلفات الاختصاصية التي غالباً ما سنحت لي الفرصة للاستشهاد بها .

إن موقف الباحث من المشكلات المتصلة بالزواج الخارجي رهن بطبيعة الحال ، والى حد ما على اية حال ، بتعاطفه مع هذه النظرية الطوطمية او تلك . وبعض التفاسير المقترحة لا تمت بأية صلة الى الزواج الخارجي ، كما لو أن المؤسستين متمايزتان كل التمايز . وعلى هذا النحو نجدنا امام تصورين ، واحدهما يتمسك بالظواهر البدائية فيرى في الزواج الخارجي جزءاً أساسياً من النظام الطوطمي ، بينما ينكر ثانيهما هذه الرابطة ولا يعتقد إلا بتطابق عرضي بين هاتين السمتين المميزتين للحضارات البدائية . وقد أخذ فريزر ، في أحدث مؤلفاته ، بلا تحفظ بوجهة النظر الاخيرة هذه . قال :

« ينبغي أن أرجو القارىء أن يبقي نصب عينيه باستمرار واقع أن المؤسستين ، الطوطمية والزواج الخارجي ، متمايزتان تمايزاً جوهرياً بأصلهما وبطبيعتهما ، على الرغم من أنهما تتصالبان وتتداخلان عرضاً واتفاقاً لدى عدد كبير من القبائل » (**الطوطمية والزواج الخارجي** ، م ١ ، المقدمة ، ص ٧) .

إنه يحذر تحذيراً مباشراً من وجهة النظر المعاكسة التي يرى فيها مصدراً لصعوبات ولضروب شتى من سوء التفاهم . ولكن خلافاً لفريزر ، وجد باحثون آخرون وسيلة تتيح لهم أن يروا في الزواج الخارجي نتيجة للافكار الاساسية للطوطمية . فقد بيّن دوركهايم[٤١] في أبحاثه أن الحرام ، المرتبط بالطوطم ، كان يستتبع بالضرورة تحظير الاتصال الجنسي بامرأة تنتمي الى عين طوطم الرجل . فنظراً الى أن دم الطوطم من نفس دم الرجل ، فإنها لفعلة مجرمة (ويبدو أن هذا

---

(٤١) الحولية السوسيولوجية، ١٨٩٨ ـ ١٩٠٤ .

التحظير يقيم كبير الاعتبار لفض البكارة وللحيض) أن يتصل الرجل جنسياً بامرأة تنتمي الى الطوطم نفسه[٤٢] . بل إن أ . لانغ ، الذي ينحاز الى دوركهايم بصدد هذه النقطة ، يعتقد أنه ليس من الضروري التذرع بحرام الدم لتعليل حظر المعاشرة الجنسية مع نساء ينتمين الى عين قبيلة الرجال[٤٣] . فالحرام الطوطمي العام الذي ينهى ، مثلاً ، عن القعود في ظل الشجرة الطوطمية كان يكفي لذلك . ويقترح الباحث نفسه أصلاً نظرية أخرى لأصول الزواج الخارجي (انظر لاحقاً) ، بدون ان يفيدنا شيئاً عن ماهية العلاقة بين كلا تفسيريه .

اما فيما يتصل بالتعاقب في الزمن فيتفق اكثر الباحثين على الاعتقاد بأن الطوطمية سابقة على الزواج الخارجي[٤٤] .

ومن بين سائر النظريات التي تريد تفسير الزواج الخارجي بمعزل عن الطوطمية لن ننوه إلا بتلك التي تبرز للعيان اختلاف مواقف الباحثين من مشكلة زنى المحارم .

فقد فسـر ماك لينان[٤٥] بأرابة كبيرة الزواج الخارجي برواسب العادات التي تنم فيما يبدو عن وجود خطف النساء في زمن أقدم . وهكذا سلَّم بأنه كانت تشيع في الازمنة الاكثر بدائية عادة اقتناء النساء عن طريق اختطافهن من القبائل الغريبة ، فصار الزواج من نساء القبيلة ذاتها نادراً واستثنائياً ، وضرب عليه الحظر في نهاية المطاف[٤٦] . وقد بحث عن علة عادة الزواج الخارجي هذه في قلة

---

(٤٢) انظر نقد افكار دوركهايم لدى فريزر في **الطوطمية والزواج الخارجي** ، م ٤ ، ص ١٠١ .

(٤٣) **سر الطوطم** ، ص ١٢٥

(٤٤) يقول فريزر مثلاً (المصدر الآنف الذكر ، م ٤ ـ ص ٧٥) : « إن العشيرة الطوطمية هيئة اجتماعية تختلف كل الاختلاف عن الطبقة الزواجية الخارجية ، ولدينا اسباب وجيهة للاعتقاد بأنها اقدم عهداً بكثير » .

(٤٥) **الزواج البدائي** ، ١٨٦٥ .

(٤٦) « غير مناسب ، لأنه غير مستعمل » .

النساء التي كانت تشكو منها تلك القبائل البدائية ، من جراء العادة الشائعة عهدئذ والقاضية بقتل معظم الاطفال من الجنس المؤنث من لحظة ميلادهم . وليس لنا أن نشغل أنفسنا بمعرفة ما اذا كانت الوقائع حقيقة بتأييد فروض ماك لينان . والأولى منا بالاهتمام هو أن هذه الفروض ، حتى في حال قبولنا بها ، لا تفسر لنا لا سبب امتناع رجال القبيلة عن الزواج من النساء القلائل الباقيات من دمهن ، ولا كذلك سبب تجاهل المؤلف لمشكلة زنى المحارم تجاهلاً تاماً(٤٧) .

بالتعارض مع هذا التصور ، وبقدر اكبر بكثير من الحق بحسب ظاهر الحال ، رأى باحثون آخرون في الزواج الخارجي مؤسسة ترمي الى توفير الحماية من زنى المحارم(٤٨) .

واذا أخذنا بعين الاعتبار التعقيد المتزايد للتقييدات الزواجية القائمة في اوستراليا ، فلن يسعنا إلا أن نشاطر مورغان وبلدوين وسبنسر وفريزر وهويت(٤٩) رأيهم القائل إن تلك التدابير تحمل دمغة قصد واع ، مرام (« DELIBERATE DESIGN » بحسب تعبير فريزر) وانها بلغت فعلاً الى الهدف الذي رمت اليـه . « انه لمن المستحيل أن نفسر على غير هذا النحو نظاماً معقداً ومطرداً كهذا بجميع تفاصيله »(٥٠) .

ثمة واقعة جديرة بالتنويه بها ، وهي أن التقييدات الأولى التي أعقبت الأخذ بنظام الطبقات الزواجية كانت تطال الحرية الجنسية للجيل الطالع ، وبالتالي زنى المحارم بين الإخوة والأخوات ، وكذلك بين الأبناء والأمهات ، على حين أن زنى المحارم بين الآباء والبنات لم يلـغ إلا بتحظيرات لاحقة .

---

(٤٧) فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٧٣ ـ ٩٢ .

(٤٨) انظر الفصل الاول .

(٤٩) مورغان : **المجتمع القديم** ، ١٨٧٧ ـ . فريزر : **الطوطمية والزواج الخارجي** ، م ٤ ، ص ١٠٥ وما يليها .

(٥٠) فريزر ، المصدر الآنف الذكر ، ص ١٠٦ .

لكن إذا عزونا التقييدات الجنسية الموجبة للزواج الخارجي الى مقاصد تشريعية ، فلن نكون قد فسرنا الأسباب التي دعت الى ابتداع هذه المؤسسات . من أين ينبع ، في التحليل الأخير ، الخوف من زنى المحارم ، ذلك الخوف الذي ينبغي أن نرى فيه أصل الزواج الخارجي بالذات ؟ لا يكفي بطبيعة الحال تفسير رهاب زنى المحارم بنفور غريزي من المعاشرة الجنسية بين أقرب ذوي القربى ، مما يعني التعلل بواقعة الخوف من زنى المحارم بالذات ، على حين أن التجربة تدلنا أن زنى المحارم ، رغماً عن هذه الغريزة ، ليس بالظاهرة النادرة ، حتى في مجتمعنا الحديث ، وعلى حين أن التجربة التاريخية تفيدنا أن الزيجات المحرمية كانت إلزامية بالنسبة الى بعض الأشخاص من ذوي الامتياز .

يفسر وسترماك[٥١] الخوف من زنى المحارم بقوله إن « أشخاصاً من جنس مختلف ، يعيشون معاً منذ نعومة أظفارهم ، يساورهم نفور فطري من الدخول في علاقات جنسية ؛ وبما أنه تقوم في العادة بين هؤلاء الأشخاص قرابة دم ، فإن هذا الشعور يجد في العرف وفي القانون تعبيره الطبيعي ، وهو حظر العلاقات الجنسية بين الأقارب الأقربين » . ولئن مارى هافلوك إيليس في الصفة الغريزية لذلك النفور ، فإنه لا يبتعد ، في كتابه **دراسات في سيكولوجيا الجنس** STUDIES IN THE PSYCHOLOGY OF SEX ، عن هذا التصور عينه حينما يقول :

« إن كانت الغريزة الجنسية لا تتجلى بصورة طبيعية بين الإخوة والأخوات أو بين الصبيان والبنات الذين عاشوا معاً منذ نعومة أظفارهم ، فهذه محض ظاهرة سلبية تتأتى من كون الشروط اللازمة

---

(٥١) أصل المفاهيم الخلقية وتطورها URSPRUNG UND ENTWICKLUNG DER MORALBEGRIFE، م٢، الزواج DIE EHE ، ١٩٠٩ . انظر في هذا المرجع نفسه دحض الكاتب للاعتراضات التي وجهت الى تصوره .

ليقظة غريزة المجامعة غير متوفرة في الظروف المشار اليها ... فلدى الأشخاص الذين عاشوا معاً منذ نعومة أظفارهم تثلِّم العادة والألفة جميع الإثارات التي يمكن أن يتسبب فيها النظر والسمع والماسة ، وتخلقان بين هؤلاء الأشخاص حالة من الميل مبرأة عن الشهوات ، وتجردانهم من القدرة على توليد التنبيه الايروسي اللازم لحدوث الانتعاظ التناسلي » .

إن ما أراه مستغرباً هنا هو أن وسترماك ، إذ يتكلم عن النفور الفطري من المعاشرة الجنسية الذي يستشعره أشخاص عاشوا معاً منذ نعومة أظفارهم ، يرى في الوقت نفسه في هذا الميل تعبيراً نفسياً عن الواقعة البيولوجية المتمثلة في أن الزيجات بين أقرباء العصب الواحد ضارة بالنوع . فمن الصعب أن نسلِّم بأن غريزة بيولوجية من هذا القبيل يمكن أن تخطىء في تظاهرها السيكولوجي الى حد فرض الحظر ، لا على العلاقات الجنسية ، الضارة بالنوع ، بين أقرباء العصب الواحد ، وإنما على العلاقات ، غير الضارة بالمرة من هذا المنظور ، بين أعضاء البيت الواحد أو القبيلة الواحدة . لكني لا أستطيع أن أقاوم متعة التذكير بالنقد الذي وجهه فريزر الى ما قاله وسترماك . وبالفعل ، يرى فريزر أنه مما لا يمكن فهمه أن ينعدم اليوم وجود أي رأي مسبق ضد العلاقات الجنسية بين أعضاء الأسرة الواحدة ، بينما يتعاظم اليوم أكثر من أي وقت سبق الخوف من زنى المحارم ، الذي هو في رأي وسترماك مجرد نتيجة لذلك الرأي المسبق . وأبلغ عمقاً من ذلك بعد ملاحظات فريزر التالية التي سأستشهد بها بنصها ، لأنها تتفق في نقاطها الأساسية مع الحجج التي بسطتها أنا نفسي في الفصل عن الحرام :

« لسنا نفهم ما السبب الذي يمكن أن يحيج غريزة بشرية متأثلة الجذور الى تعضيدها بقانون . فليس ثمة قانون يأمر الانسان بأن يأكل ويشرب أو يحذره من وضع يديه في النار . فالناس تأكل وتشرب وتبقي أيديها بعيدة عن النار غريزياً ، وخوفاً من العقوبات

الطبيعية ، لا القانونية ، التي سيجلبونها على أنفسهم فيما لو خالفوا غريزتهم في سلوكهم.والقانون لايحظِّر إلا ما يمكن أن يأتيه الناس تحت ضغط بعض غرائزهم.وما تحظره وتعاقبه الطبيعة بنفسها ليس بحاجة لأن يُحظر ويعاقب بالقانون . وعليه ، نستطيع التسليم بغير تردد بأن الجرائم المحظورة هي حقاً جرائم قد يقدم الكثير من الناس على اقترافها بسهولة بنازعة طبيعية . ولولا النوازع الفاسدة لما وجدت جرائم ؛ وإذا لم توجد جرائم ، فما الحاجة الى حظرها ؟ وهكذا ، وبدلاً من أن نستنتج من التحظير القانوني لزنى المحارم أنه يوجد نفور طبيعي من زنى المحارم ، علينا بالأحرى أن نستنتج منه وجود غريزة طبيعية تدفع باتجاه زنى المحارم ، وأنه إذا كان القانون يشجب هذه الغريزة وغرائز طبيعية أخرى كثيرة ، فذلك لأن الناس المتمدينين قد أدركوا أن إشباع هذه الغرائز الطبيعية سيكون ضاراً من وجهة النظر الاجتماعية »[٥٢] .

في مقدوري بعد أن أضيف الى محاجّة فريزر المرموقة هذه أن تجارب التحليل النفسي وخبراته تثبت استحالة وجود نفور فطري من العلاقات المحرمية . بل تظهر على العكس أن الرغبات الجنسية الأولى للانسان المراهق هي على الدوام من طبيعة محرمية ، وأن هذه الرغبات المقموعة تلعب دوراً بالغ الأهمية بوصفها عللاً معيِّنة للأعصبة اللاحقة.

ينبغي إذن أن نتخلى عن التصور الذي يرى في الخوف من زنى المحارم غريزة فطرية . والأمر بالمثل بالنسبة الى تصور آخر لتحظير زنى المحارم ، وهو تصور يؤيده أنصار كُثُر ، ومؤداه أن الاقوام البدائية ، بعد أن لاحظت في زمن مبكر الأخطار التي تنطوي عليها زيجات العصب الواحدمن منظور التناسل،قررت تحظير زنى المحارم وهي على أتم علم بالموجبات.والاعتراضات على محاولةالتفسير هذه عديدة للغاية[٥٣].فأولاً،وعلاوة على أن تحظير زنى المحارم ينبغي أن يعد

---

(٥٢) المصدر الآنف الذكر ، ص ٩٧ .

(٥٣) انظر دوركهايم : تحظير حب المحارم ، في الحولية السوسيولـوجية ، م ١ ، =

سابقاً بكثير على الاقتصاد القائم على أساس استخدام الحيوانات الأهلية ، وهو الاقتصاد الذي ما كان لغيره أن يقدم معطيات عن عواقب قرابة العصب الواحد على صفات العِرق ، فإن الطبيعة الوخيمة لهذه العواقب لا تزال الى يومنا هذا غير مسلَّم بها ، وفيما يتصل بالانسان ، يعسر إثباتها . ثانياً ، إن كل ما نعرفه عن البدائيين الحاليين لا يرجح كفة الفرضية القائلة إن أسلافهم الأبعدين شغلوا أنفسهم بهمٍّ صيانة الذرية من العواقب الضارة لزيجات العصب الواحد . وإنه لمن شبه السخف أن نعزو الى أولئك الناس العاجزين عن كل تبصر واستباق للأحداث ، والذين يعيشون يومهم بيومهم ، دوافع تتصل بعلم الصحة وحفظ النسل ، مع أن مثل هذه الاعتبارات يكاد لا يقام لها وزن حتى في ظل حضارتنا الحاضرة(٥٤) .

بوسعنا أخيراً الاعتراض بأنه لا يكفي أن نعزو تحظير زيجات العصب الواحد الى أسباب صحية وعملية خالصة لنفسر النفور العميق من زنى المحارم في مجتمعاتنا العصرية . فكما بينت في غير هذا الموضع(٥٥) ، فإن هذا الخوف من زنى المحارم هو أشد حدة وأكثر قوة بعد لدى الأقوام البدائية التي لا تزال موجودة الى اليوم منه لدى الشعوب المتحضرة .

وعلى حين أنه كان لنا أن نتوقع أن يكون لدينا أيضاً لتفسير الخوف من زنى المحارم الخيار بين أسباب سوسيولوجية وبيولوجية وسيكولوجية ، على اعتبار أن العوامل السيكولوجية ليست بدورها إلا نمط تظاهر القوى البيولوجية ، نرانا مكرهين ، في ختام التحليل ، على تبنـي إقرار فريزر الاستسلامي : إننا نجهل أصل الخوف من زنى

= ١٨٩٦ ـ ١٨٩٧ .

(٥٤) يقول ش . دوركهايم عن البدائيين : « إنهم عاجزون عن توقع الآفات البعيدة التي يمكن أن تصيب ذريتهم » .

(٥٥) انظر الفصل الأول .

المحارم ، ولا نعرف حتى الاتجاه الذي يتعين علينا أن نبحث فيه عنه . وما من حل من الحلول المقترحة حتى الآن للغز يبدو لنا باعثاً على الرضى[٥٦] .

ينبغي أن أشير بعد الى محاولة أخيـرة لتفسير أصـل زنى المحارم . وهذه المحاولة تختلف اختلافاً جذرياً عن المحاولات التي استعرضناها حتى الآن ، ومن الممكن أن توصف بأنها تاريخية .

إنها ترتبط بفرضية لتشارلز داروين حول الحالة الاجتماعيـة البدائية للبشرية . فمن العادات الحياتية للقرود العليا استنتج داروين أن الانسان عاش هو أيضاً في أول الأمر في نقائل[٥٧] صغيرة ، كانت غيرة الذكر الأقوى والأكبر سناً تحول ضمن اطارها دون الاختلاط الجنسي :

« طبقاً لما نعلمه عن غيرة جميع الثدييات ، التي نرى كثرة منها مسلحة حتى بأعضاء خاصة تسهل عليها صراعها مع مزاحميها ، نستطيع أن نستنتج بالفعل أن الاختلاط العام بين الجنسين في حالة الفطرة واقعة بعيدة الاحتمال جداً ... لكن إذا رجعنا أدراجنا في مجرى الزمن الى أسحاق بعيدة بما فيه الكفاية ، وحكمنا على العادات البشرية طبقاً لما هو قائم اليوم ، فإن الاستنتاج الأرجح احتمالاً هو أن البشر عاشوا في بادىء الأمر في جماعات صغيرة،وكان لكل رجل منهم عموماً امرأة واحدة ، ولكنه إذا كان قوياً نراه يحوز في بعض الأحيان عدة نساء يذود عنهن بغيرة ضد سائر الرجال . أو كذلك حتى لو فرضنا أنه ليس بحيوان اجتماعي ، فإن ذلك لا يمنع أنه أمكن له أن يعيش ، نظير الغوريلا ، مع عدة نساء لا تعود حيازتهن الى أحد سواه:

---

(٥٦) « هكذا يبقى الحل الأخير للزواج الخارجي ، وبالتالي لقانون زنى المحارم (ما دام الزواج الخارجي جرى تأسيسه بغية تحاشي زنى المحارم) معضلة مستغلقة اليوم كما بالأمس » (الطوطمية.والزواج الخارجي ، م ١ ، ص ١٦٥) .

(٥٧) النقائل جمع نقيل ونقيلة HORDES : حشد مترحل من البدائيين . «م» .

وآية ذلك أن جميع البدائيين يتشابهون فيما بينهم بكون ذكر واحد هو البارز في الجماعة . فإذا ما شب الذكر الفتي عن االطوق دخل في صراع مع الآخرين في سبيل السيطرة ، والأقوى بينهم هو الذي يغدو زعيم الجماعة بعد أن يقتل أو يطرد جميع منافسيه .(د. سافاج في **مجلة بوسطن للتاريخ** ، م ٥ ، ١٨٤٥ ـ ٤٧) . فإذا ما أقصي الذكور الفتيان على هذا النحو وهاموا على وجوههم من مكان الى آخر ، أخذوا على أنفسهم بدورهم عهداً ، متى ما أفلحوا أخيراً في العثور على امرأة ، بأن يمنعوا زيجات العصب الواحد الضيقة أكثر مما ينبغي بين أعضاء الأسرة الواحدة[٥٨] » .

يبدو أن أتكنسون أول من تحقق من أن الشروط التي عزاها داروين الى النقيل البدائي ما كان لها ، عملياً ، إلا أن تمهد السبيل أمام الزواج الخارجي[٥٩] .فقد كان في مقدور كل منفيّ من أولئك المنفيين أن يؤسس نقيلاً مشابهاً ، يُفرض فيه حظر العلاقات الجنسية ويُحافظ عليه نزولاً عند حكم غيرة الزعيم ؛ وعلى هذا النحو آل الأمر بتلك الشروط مع مر الزمن الى توليد القاعدة التي أخذت في الأزمنة الحاضرة شكل قانون واعٍ : لا علاقات جنسية بين أعضاء النقيل الواحد . وبعد نشوء الطوطمية تحولت هذه القاعدة الى القاعدة التالية : لا علاقات جنسية في داخل الطوطم .

لقد انحاز أ . لانغ[٦٠] الى هذا التفسير للزواج الخارجي . ولكنه في المؤلَّف نفسه أخذ بناصر النظرية الأخرى (نظرية دوركهايم) التي ترى في الزواج الخارجي نتيجة للقوانين الطوطمية . وليس من اليسير

---

(٥٨) اصل البشر ABSTAMMUNG DER MENSCHEN ، الترجمة الالمانية بقلم أ . كاروس ، م ٢ ، الفصل ٢٠ ، ص ٣٤١ .

(٥٩) الشريعة البدائية PRIMAL LAW ، لندن ١٩٣٠ (نقلاً عن أ . لانغ : الاصول الاجتماعية) .

(٦٠) سر الطوطم ، ص ١١٤ ، ١٤٣ .

التوفيق بين التصورين ؛ فبموجب التصور الأول وُجد الزواج الخارجي قبل الطوطمية ؛ وبمقتضى التصور الثاني يغدو نتيجة لها[٦١] .

(٣)

لا تلقي الخبرة التحليلية النفسية على هذه الظلمة سوى شعاع واحد يتيم من النور .

إن موقف الطفل من الحيوانات ينطوي على تشابهات كثيرة مع موقف البدائي . فالطفل لا يستشعر بعد شيئاً من تلك الكبرياء التي يصطنعها الراشد المتحضر حينما يرسم خطاً فاصلاً واضحاً بينه وبين سائر ممثلي العالم الحيواني . فهو يرى في الحيوان بلا تردد عديلاً له ؛ وهو إذ يقر إقراراً صريحاً وصادقاً بحاجاته ، يشعر أنه أقرب الى الحيوان منه الى الانسان الراشد الذي يجده في أرجح الظن على قدر أعظم من الإلغاز .

على هذا التوافق الأمثل بين الطفل والحيوان يطرأ في بعض

---

(٦١) « إذا صح ، بمقتضى النظرية الداروينية ، ان الزواج الخارجي كان قائماً فعلاً وواقعاً قبل أن تخلع عليه المعتقدات الطوطمية مصادقة قانونية على الصعيد العملي ، فإن مهمتنا ستكون ميسورة نسبياً . وفي مثل هذه الحال ستكون القاعدة العملية الأولى هي قاعدة السيد الغيور : « لا يجوز لأي ذكر أن يمس إناث معسكري » ، معززة بإبعاد المراهقين . وبمرور الزمن تتلبس هذه القاعدة ، وقد غدت على اساس هذا الفرض عادية ومألوفة ، الشكل التالي : « لا زواج في داخل الجماعة المحلية » . ولنفترض بعد ذلك أن الجماعات المحلية سميت بأسماء حيوانات ؛ فعندئذ تصبح القاعدة: « لا زيجات في داخل الجماعة الحاملة لاسم حيوان : لا زواج بين شنقب وشنقبة » . ولكن إذا لم تكن الجماعات البدائية تتقيد بقاعدة الزواج الخارجي فلا بد أنها صارت تتقيد بها منذ ان تولدت عن أسماء الحيوانات والنباتات ، الخ ، التي تبنتها الجماعات المحلية » . الأساطير والمحرمات الطوطمية ، (سر الطوطم ، ص ١٤٣ . والكلمات القليلة المسوَّدة في هذا الشاهد هي من تسويدي) ـ . وفي بحثه عن الموضوع نفسه (مجلة فولكلور ، كانون الأول (١٩١١) ينبئنا لانغ على كل حال انه ما عاد يرى في الزواج الخارجي نتيجة للحرام « الطوطمي العام » .

الاحيان اضطراب غريب . فقد يطفق الطفل على حين غرة يخاف من بعض الحيوانات ويهرب من الاحتكاك بجميع ممثلي نوع بعينه منها ، بل حتى من مرآها . وعندئذ ترتسم معالم اللوحة السريرية لرهاب الحيوانات ، وهو واحدة من اكثر الآفات العصابية النفسية تواتراً في تلك السن،وربما الشكل المبكر لإصابة من هذا القبيل.ويكون موضوع الرهاب بصورة عامة حيوانات كان الطفل أبدى نحوها الى ذلك الحين أعظم الاهتمام،ولايكون على صلة بأي حيوان فردي.واختيار الحيوانات القابلة لأن تصير موضوعات للأرهبة ليس واسعاً للغاية في المدن . فهي في الغالب أحصنة وكلاب وقطط ، وفي النادر طيور ، وفي كثير من الاحيان حشرات مثل الخنافس والفراشات. وقد تكون في بعض الاحيان حيوانات لا يعرفها الطفل إلا عن طريق كتبه المصوّرة أو الحكايا التي سمعها ؛ وعندئذ تغدو موضوعاً للحصر المجاوز الحد وغير المنطقي الذي يصاحب تلك الأرهبة . ونادراً ما نفلح في كشف العارض او الحادث الذي عيَّن هذا الاختيار الخارق للمألوف لحيوان الرهاب . واني أدين لكارل أبرهام باطلاعي على حالة شرح فيها الطفل نفسه خوفه من الزنابير ، بقوله إن لون جسم الزنبوروتحـازيزه تذكّره بالنمر الذي هو ، بحسب ما تناهى الى علمـه ، حيوان يتعين على المرء أن يخافه .

إن أرهبة الحيوانات لدى الاطفال لم تحظ بعد بدراسـة تحليلية متأنية ، على الرغم من انها تستأهل ذلك الى أبعد حد . ومرد ذلك بكل تأكيد الى الصعوبات التي يصطدم بها تحليل الاطفال الصغار السن . ومن ثم لا يسع أحداً أن يجزم بأنه يعرف المعنى العام لهذه الآفات ، بل إني لا أعتقد أنه من الممكن ان يكون لها مدلول واحد . بيد أن بعض حالات من هذه الارهبة ، من تلك التي تتخذ موضوعات لها الحيوانات الكبيرة ، ثبت أنها لا تستعصي عـلى التحليل ، وكشفت للباحث عن سرها . فجميع هذه الحالات تدور حول موضوع واحد : فحينما يكون الاطفال المفحوصون من الصبيان نجد أن حصرهم موحى

به اليهم من قبل الأب ، وأنه حُوِّل فقط باتجاه الحيوان .

من المحقق أن جميع اولئك الذين زاولوا التحليل النفسي بقدر أو بآخر شاهدوا حالات من هذا القبيل ، وتكوَّن لديهم الانطباع نفسه . بيد ان المنشورات المفصلة حول هذا الموضوع ليست بالكثيرة . وإنه ليجانب الصواب مَنْ يستنتج من هذا العارض الأدبي ان توكيدنا لا يستند إلا الى مشاهدات منعزلة . وسأستشهد ، على سبيل المثال ، بباحث اهتم بصورة ذكية بأعصبة أطفاله . يروي هذا الرجل ، وهو الدكتور وولف (من اوديسا) ، في معرض وصفه السريري لعصاب صبي له من العمر تسع سنوات ، أن هذا المريض الصغير السن كان يشكو منذ أربعة أعوام من رهاب الكلاب . « حينما كان يشاهد في الطريق كلباً يركض أمامه ، كان يطفق يبكي ويصيح : « ايها الكلب الصغير الظريف ، لا تأخذني ، سأكون لطيفاً » . وكان يقصد بقوله « سأكون لطيفاً » **انه لن يعزف بعد الآن على الكمان (أي لن يعود يستمني)**(٦٢) .

يلخص المؤلِّف نفسه بعد ذلك حالته على النحو التالي : « ما رهابه من الكلاب في حقيقته إلا خوف الأب الذي أسقط على الكلب ، وذلك لأن هتافه الغريب : « ايها الكلب ، سأكون لطيفاً » (أي «لن أستمني ») موجه بحصر المعنى الى الأب الذي حظَّر عليه هذا الاستمناء » . ويضيف المؤلِّف في حاشية ما يلي ، وهو ما يتفق تماماً مع مشاهداتي ويشهد في الوقت نفسه على وفرة هذه الحالات:« أعتقد أن هذه الأرهبة (أرهبة الاحصنة والكلاب والقطط والدجاج وغيرها من الحيوانات الاهلية) لا تقل تواتراً على اية حال لدى الطفل عن المخاوف الليلية وتتكشف دوماً عند التحليل على أنها نابعة من نقل للخوف المستشعر إزاء أحد الوالدين الى أحد الحيوانات . فهل ينجم رهاب

---

(٦٢) م . وولف : مساهمة في الجنسية الطفلية ، في المجلة المركزية للتحليل النفسي ، ١٩١٢، م٢ ، العدد ١ ، ص ١٥ وما يليها .

الفئران والجرذان ، الواسع الانتشار ، عن الأوالية نفسها ؟ هذا ما لا أستطيع توكيده » .

في المجلد الأول من **حوليـة المباحث التحليليـة النفسية والمرضية النفسية** ، نشرتَ « تحليل رهاب صبي في الخامسة من العمر »[٦٣] ، وكان والد هذا الصبي هو الذي زودني مشكوراً بتقرير عن حالته . فقد كان هذا الصبي يخاف خوفاً شديداً من الاحصنة حتى بات يتردد في الخروج الى الطريق . وكان يخشى ان يدخل الحصان الى غرفته ليعضه . وقد تبين فيما بعد أنه كان يرى في ذلك عقاباً على السقوط (الموت) الذي كان يتمناه للحصان . وبعد ما تم تسكين الخوف الذي كان الطفل يستشعره ازاء أبيه ، وضح للعيان أنه كان قاوم الرغبة في غياب الأب (رحيله ، موته) . وكما أوضح هو نفسه بمنتهى الجلاء ، كان يرى في الأب منافساً له يزاحمه على آيات حب الأم التي كانت تتجه اليها على نحو مبهم حفزاته الجنسية الاولى . ومن ثم وجد نفسه في الموقف النمطي للطفل الذكر ، وهو الموقف الذي نطلق عليه اسم **عقدة اوديب** والذي نرى فيه العقدة المركزية للاعصبة بصفة عامة . والواقعة الجديدة التي أزاح لنا النقاب عنها تحليل هانز الصغير مثيرة جداً للاهتمام من منظور تفسير الطوطمية : فالطفل قد حوَّل باتجاه احد الحيوانات شطراً من المشاعر التي كانت تساوره إزاء الأب .

لقد اتاح لنا التحليل ان نستكشف مسـارات الربط والتداعي - سواء منها المهمة مـن ناحية المضمون أو العارضة - التي سلكها ذلك التحويل . فالكراهية المتولدة من المزاحمة مع الاب ما تسنى لها ان تنبسط وتفصح عن نفسها بملء الحرية في حياة الطفل النفسية ، إذ حيَّدها الحنو والاعجاب اللذان كانا يخامرانه ايضاً حيال الشخص

---

(٦٣) هي الحالة المعروفة باسم حالة هانز الصغير . انظر ترجمتنا لهذا النص ، الصادرة عن دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٣ ، بعنوان **التحليل النفسي لرهاب الاطفال** . « م » .

نفسه ؛ فكان أن نجم عن ذلك بالنسبة الى الطفل موقف ملتبس ، ازدواجي ، إزاء الأب ، صراع ما أفلت منه إلا بإسقاطه مشاعره العدائية والخوفية على موضوع بديل . بيد أن هذا التحويل كان يعجز عن فض النزاع عن طريق الفصل الباتر بين العـواطف الحانيـة والعواطف العدائية . فاستمر النزاع بعد التحويل ، واستمر الموقف الازدواجي قائماً ، ولكن هذه المرة حيال الموضوع البديل . ومن المحقق ان هانز الصغير ما كان يخاف الاحصنة فحسب ، بل كان ايضاً مفعماً نحوها بالاحترام ويوليها اهتمامه البالغ . فما ان سكن خوفه ، حتى تماهى هو نفسه مع الحيوان المخيف ، فراح يخب كحصان ويعض بنفسه أباه[٦٤] . وفي طور آخر من تراخي الرهاب ، ماهى عن طيب خاطر والديه مع حيوانات كبيرة اخرى[٦٥] .

لا نستطيع أن نمسك أنفسنا عن استشفاف بعض سمـات الطوطمية في مظهرها السلبي في أرهبة الحيوان هذه لدى الاطفال . على اننا ندين للسيد فيرنزي بالمشاهدة النادرة والبديعة لحالة يمكن أن نرى فيها تظاهراً للطوطمية الايجابية لدى احد الاطفال[٦٦] . فلدى الصغير أرباد ، الذي روى لنا السيد فيرنزي قصته ، كانت الميول الطوطمية تستيقظ ، لا بالترابط المباشر مع **عقدة اوديب** ، وانما على نحو غير مباشر ، وبالترابط مع العنصر النرجسي في هذه العقدة ، أي رهاب الخصاء . لكن لو قرأنا قراءة مستأنية القصة السابقة ، قصة هانز الصغير ، لوجدنا فيها ايضاً شواهد كثيرة على الاعجاب الذي كان الطفل يستشعره ازاء الأب ، بسبب حجم جهازه التناسلي ولأنه كان يرى فيه خطراً يتهدد أعضاءه التناسلية هو نفســه . ففي **عقدة**

---

(٦٤) المصدر المذكور ، ص ٣٧ .

(٦٥) تخييل الزرافة ، ص ٢٤ .

(٦٦) س . فيرنزي : رجل الديكة الصغير ، في المجلة الدولية للتحليل النفسي الطبي ؛ م ٢ ، ١٩١٣ ، ١ ، العدد ٣ .

اوديب وفي عقدة الخصاء يلعب الأب الدور نفسه ، دور الخصم المهاب للاهتمامات الجنسية الطفلية . والخصاء أو سمل العينين هو العقاب الذي يتوعده به(٦٧) .

كان لأرباد عامان ونصف عام من العمر حينما أراد ذات يوم ، وكان في الريف ، أن يبول في الخم ، فعضت قضيبه أو نهشته دجاجة . فلما رجع في السنة التالية الى المكان نفسه تخيل نفسه دجاجة ، وصار الخم وكل ما يجري فيه شغله الشاغل ، وقايض لغته البشرية بالصئي والقوقأة في فناء الدواجن . وفي زمن تسجيل التقرير عن الحالة (وكان له من العمر آنئذ خمسة أعوام) كان قد استعاد الكلام ، ولكنه بات لا يتكلم إلا عن الدجاج وغيره من الدواجن . ولم يكن يعرف من دمية اخرى ولا يغني سوى الاغاني التي يرد فيها ذكر للطيور . وكان موقفه من حيوانه الطوطم ازدواجياً بلا لبس : كره وحب مسرفان . وكانت لعبته المفضلة عراك الدجاج .

« كانت فرحة له وبهجة أن يحضر العراك الذي ينشب بين ذوات الاجنحة . وكان يستطيع أن يرقص طوال ساعات حول جثث الدجاجات وهو في حالة لا توصف من التهيج » . ثم كان يطفق يعانق ويداعب الحيوان الصريع ، وينظف ويغطي بالقبل صور الدجاجات التي كان أساء بنفسه معاملتها وعذبها من قبل .

كان الصغير أرباد يحرص بنفسه على ألا يدع ظلاً من شك يحوم حول دلالة موقفه الغريب الشاذ . وكان يعرف ، عند الاقتضاء ، كيف ينقّل رغباتـه، مستعيضاً عن نمط تعبيرها الطوطمي بنمط تعبير مستقى من اللغة الدارجة . قال يوماً : « أبي ديك، وأنا الآن صغير ، انا صوص . لكن يوم سأكبر سأصير دجاجة ، ويوم سأكبر اكثر بعد

---

(٦٧) بصدد إبدال الخصاء سملاً للعينين ،وهو ما جاء ذكره ايضاً في اسطورة اوديب ، انظر مداخلات رايتلر وفيرنزي ورانك وايدر في المجلة الدولية للتحليل النفسي الطبي ، ١٩١٣، ١ ، العدد ٢ .

سأصير ديكاً » . ومرة اخرى أراد على حين بغتة ان يأكل من « الأم المقددة » (بالتشابه مع الفروج المقدد) . وكان يطيب له ان يتوعد الآخرين بالخصاء ، بعد أن استشعر هو نفسه تهديداً من هذا القبيل من جراء الممارسات الاستمنائية التي كان يجربها على قضيبه .

أما علة اهتمامه بكل ما يجري في فناء الدواجن ، فلم تكن موضعاً للشك في نظر فيرنزي : « كانت العلاقات الجنسية المستعرة بين الديك والدجاجة وتطريق البيض وتفقيس الصوص » تشبع فضوله الجنسي الذي كان منصباً ، في الحقيقة ، على ما يجري في الأسرة البشرية . وقد قال يوماً لجارة لهم متصوراً موضوعات رغباته طبقاً لما رآه في فناء الدواجن : « سأتزوجك ، أنت وأختك وبنات عمي الثلاث والطاهية ... كلا ، بل أمي بدل الطاهية » .

سوف نستكمل لاحقاً الاستنتاجات التي يوحي بها التقرير عن هذه الحالة . ولنقنع هنا بالاشارة الى وجهين من وجوه التشابه بين حالتنا هذه وبين الطوطمية : التماهي التام مع الحيوان الطوطمي[٦٨] والموقف الازدواجي منه . وبالاستناد الى هذه الملاحظات نعتقد أنه من المباح لنا أن ندرج في صيغة الطوطمية (ما دام الأمر متعلقاً بالانسان) الأب محل الحيوان الطوطمي . لكن سرعان ما ندرك ، لدى قيامنا بهذا الإبدال ، اننا لم نتقدم تقدماً يذكر ، وعلى الاخص لم نخط الى الامام خطوة جريئة حقاً . فما نعتقد اننا اهتدينا اليه ، انما ينبئنا به البدائيون انفسهم ، وحيثما لا يزال النظام الطوطمي ساري المفعول نجد أن الطوطم يُسمى باعتباره سلفاً . وكل ما فعلناه هو اننا عزونا معنى حرفياً الى هذه التسمية التي لا يدري لها الاتنولوجيون تفسيراً

---

(٦٨) إني ادين للسيد ا . رانك باطلاعي على حالة رهاب من الكلاب لدى فتى ذكي يعيد تفسير نمط تولد مرضه الى اذهاننا نظرية الآرونتا الطوطمية المشار اليها آنفاً (ص ١١٢) . فقد كان يتراءى لهذا الفتى انه علم من أبيه أن والدته ارعبها يوماً كلب فيما كانت حاملاً به .

والتي وضعوها لهذا السبب في آخر اهتماماتهم . بيد ان التحليل النفسي يحدو بنا ، على العكس ، الى ايلاء هذه النقطة كامل ما تستأهله من أهمية واتخاذها منطلقاً لمحاولة تفسير للطوطمية[٦٩] .

ان النتيجة الاولى لإبدالنا مثيرة جداً للاهتمام . فان لم يكن الحيوان الطوطمي سوى الأب بالذات ، نجدنا أمام ما يلي : إن الوصيتين الرئيسيتين في الطوطمية ، القاعدتين الحرميتين اللتين تؤلفان نواتها ، واعني بهما تحظير قتل الطوطم وتحظير الزواج من امرأة تنتمي الى الطوطم نفسه ، تتطابقان ، من حيث مضمونهما ، مع جريمتي اوديب ، الذي قتل أباه وتزوج أمه ، ومع رغبتي الطفل البدائيتين اللتين ربما يؤلف كبتهما غير الكافي أو استيقاظهما نواة الاعصبة كافة . واذا لم تكن هذه المشابهة من بنات المصادفة ، فمن المفروض أن تمكّننا من تفسير ولادة الطوطمية في الازمنة الاكثر نأياً . وبعبارة أخرى ، من المفروض بنا أن نصيب فلاحاً في أن نثبت أن من الوقائع المحتملة ان يكون النظام الطوطمي تولّد من شروط **عقدة اوديب** ، مثله في ذلك مثل رهاب « هانز الصغير » من الحيوانات وانحراف « أرباد الصغير » . ولكي نثبت هذا الاحتمال أو هذه الاستلاحة سنعكف ، في الصفحات التالية ، على دراسة خاصية لم يأت لها بعد ذكر من خاصيات النظام الطوطمي ، أو الديانة الطوطمية كما قد يباح لنا القول .

(٤)

لقد أفصح و . روبرتسون سميث ، عالم الطبيعيات وفقيه اللغة وشارح التوراة وعالم الآثار ، ذو العقل الشمولي والبصير والمنعتق من

---

(٦٩) يؤلف هذا التماهي ، في نظر فريزر ، جوهر الطوطمية بالذات : « ان الطوطمية هي تماهي الانسان مع طوطمه » . الطوطمية والزواج الخارجي ، م ٤ ، ص ٥ .

الاحكام المسبقة ، المتوفى سنة ١٨٩٤[٧٠] ، أفصح في كتابه عن ديانة الساميين ، الصادر عام ١٨٨٩ ، عن رأي مفاده أن طقساً غريباً ، يعرف باسم الوليمة الطوطمية ، كان يؤلف من البداية جزءاً لا يتجزأ من النظام الطوطمي . وما كان في حوزته ، تأييداً لفرضه ، سوى وصف واحد يتيم لطقس من هذا القبيل ، يعود تاريخه الى القرن الخامس للميلاد ، ولكنه عرف كيف يخلع عليه درجة كبيرة من الاستلاحة ومشاكلة الواقع بفضل تحليل التضحية لدى الساميين القدامى . وبما أن التضحية تفترض شخصاً إلهياً ، فقد كان في الأمر استدلال انطلق من مرحلة عليا من العبادة الدينية لينتهي الى المرحلة الاكثر بدائية من الطوطمية .

سوف أحاول أن أورد من كتاب روبرتسون سميث الممتاز المقاطع الاكثر إثارة للاهتمام والمتصلة بأصل طقس التضحية ومدلوله ، مهملاً التفاصيل التي لها في كثير من الاحيان نصيبها الكبير من الجاذبية ، وكذلك التطور اللاحق لهذا الطقس . وإني أحذر القارىء الا يتوقع ان يجد في خلاصتي هذه الوضوح وصحو الفكر وقوة البرهان المميزة للنص الاصلي .

يبين روبرتسون سميث أن التضحية على المذبح كانت تؤلف الجزء الاساسي من منظومة طقوس الديانات القديمة . وكانت تضطلع بالدور عينه في الاديان كافة ، بحيث يسعنا أن نفسر وجودها بأسباب بالغة العمومية ومولِّدة في كل مكان للنتيجة عينها .

على أن التضحية ، الفعل المقدس الأول (SACRIFICIUM ، ἱερουργία) ، لم يكن لهـا في البداية الـدلالة عينها التي اكتسبتها في عصور لاحقة : عرض مقدم للإله بهدف استمالته أو استدرار عطفه (ان الاستعمال الدنيوي للكلمة يقوم على معناها الثانوي ، معنى

(٧٠) و . روبرتسون سميث: ديانة الساميين THE RELIGION OF THE SEMITES. الطبعة الثانية ، لندن ١٩٠٧ .

التجرد والتفاني ونسيان الذات) . وكل شيء يحمل على الاعتقاد بأن التضحية لم تكن في بادىء الأمر سوى « فعل رفقة وتعاضد اجتماعي بين الإله وعباده » ، فعل تواصل واتحاد بين المؤمنين وربهم .

كانت الاشياء التي تقدم على سبيل التضحية هي الاشياء التي تؤكل وتشرب ؛ فالانسان يضحي لإلهه بما يقتات به هو نفسه : لحم ، حبوب ، ثمار ، خمر ، زيت . ولم يكن هناك من تقييدات او استثناءات إلا فيما يخص لحم الاضحية . فالحيوانات التي يُضحى بها كانت تُستهلك من قبل الإله وعباده معاً ؛ وكانت الأضاحي النباتية هي وحدها التي يُخص بها الاله بلا شريك . ومن المحقق أن أضاحي الحيوانات هي الأقدم عهداً وانها وحدها التي وُجدت في غابر الازمان . أما أضاحي النباتات فتعود في أصلها الى تقديم بواكير الثمار كافة، وكانت بمثابة جزية تدفع لرب الأرض والبلاد . غير أن أضاحي الحيوانات أقدم عهداً من الزراعة .

تثبت الرواسب اللغوية على نحو اكيد ومحقق أن الحصة المخصصة للإله من الأضحية كانت تعد في بادىء الأمر قوتاً فعلياً له . ومع تجريد الطبيعة الالهية تدريجياً من الصفة المادية صار هذا التصور يجرح المشاعر ؛ وخيل للناس أنهم واجدون من المأزق منفذاً إذا لم يخصوا الاله إلا بالجزء السائل من الطعام . وقد أتاح استعمال النار في زمن لاحق إمكانية إعداد الأغذية البشرية بحيث تعطى شكلاً وطعماً ومظهراً اكثر لياقة بالجوهر الالهي . وكان الشراب الذي يُقدم للاله في البداية دم الحيوانات المضحاة ، ثم حل محله في زمن لاحق الخمر . وكان القدامى يرون في الخمر « دم الكرمة » : وذلك هو الاسم الذي لا يزال الشعراء يطلقونه عليه الى يومنا هذا .

إن الشكل الأقدم للتضحية والسابق على الزراعة واستعمال النار يتمثل اذن بالاضحية الحيوانية التي كان لحمها ودمها يُستهلكان بالتشارك من قبل الإله وعباده . وكان من الاهمية بمكان أن يتلقى كل مشارك حصته من الطعام ، وكانت هذه الحصة تُعيَّن وتُقسَّم سلفاً .

كانت هذه التضحية طقساً رسمياً ، عيداً تحتفل به العشيرة عن بكرة أبيها . وبصفة عامة ، كان الدين ملك الجميع ، وكان الواجب الديني التزاماً اجتماعياً . وكانت التضحيات والاعياد تتزامن لدى الشعوب قاطبة ، إذ كانت كل تضحية تترافق بعيد ، ولم يكن ثمة عيد بلا تضحية . وكان العيد ـ التضحية مناسبة للارتفاع بفرح فوق المصالح الانانية لكل فرد ، ولإبراز الأواصر التي تربط كل عضو من الجماعة بالإله .

كانت القوة المعنوية لوليمة التضحية العامة ترتكز على تصورات سحيقة القدم بصدد دلالة فعل الاكل والشرب المشترك . فقد كان الاكل والشرب مع شخص آخر رمزاً ووسيلة في آن معاً لتعزيز الآصرة الاجتماعية ولفرض التزامات متبادلة : فقد كانت وليمة التضحية تعبر مباشرة عن **مؤاكلة** الإله وعباده ، وكانت هذه المؤاكلة تستتبع جميع العلاقات الاخرى التي يفترض فيها ان تقوم بين ذاك وهؤلاء . وإن بعض العادات التي لا تزال سائدة الى اليوم لدى بعض عرب الصحراء تظهر ان الوليمة المشتركة تؤلف رابطة وآصرة ، لا بصفتها تمثيلاً رمزياً لفعل ديني ، بل بصورة غير مباشرة ، بصفتها فعل اكل . فمن شارك بدوياً في كسرة من الخبز أو احتسى جرعة من لبنه ، لا يعود عليه أن يخشى من عداوته ، بل يسعه على العكس ان يطمئن الى معونته وحمايته ، وعلى الاقل ما دام الطعام المأكول بالتشارك باقياً ، بحسب ما يُفترض ، في الجسم . رابطة الجماعة متصورة إذن على نحو واقعي صرف ؛ ولكي تتعزز هذه الرابطة وتدوم ، فلا به ان يُكرر الفعل المرة تلو الاخرى .

ولكن من أين تأتي هذه القوة ، هذه القدرة على الربط التي تعزى الى فعل الاكل والشرب المشترك ؟ فليس ثمة من وجود في المجتمعات الاكثر بدائية لغير رابطة واحدة تربط بلا شروط وبلا استثناءات : عصبية العشيرة KINSHIP . فأعضاء هذه العشيرة متضامنون بعضهم مع بعض ؛ والعشيرة KIN مجموعة

من الافراد تؤلف حياتهم وحدة مادية بحيث يمكن اعتبار كل فرد من أفرادها كسرة من حياة مشتركة . فحينما يُصرع عضو من العشيرة لا يقال : « سال دم فلان او فلان » ، بل يقال : « سال دمنا » . والعبارة التي يعترف العبرانيون بموجبها بصلة الرحم القبلية هي : « انت عظم عظامي ولحم لحمي » . وعلى هذا فإن الانتماء الى العشيرة يعني الانتماء الى جوهر مشترك . ومن ثم فإن رابطة العشيرة لا تقوم فقط على كون الفرد يؤلف جزءاً من مادة الام التي ولدته ومن اللبن الذي رضعه ، بل تقوم ايضاً على واقعة أخرى تتمثل في أن القوت الذي يتناوله الفرد لاحقاً والذي به يصون جسمه ويجدد قواه من شأنه أن يشد وثاقه الى العشيرة وأن يعزز ارتباطه بها . وإذ يشاطر الفرد إلهه طعامه ، فإنما يعبر بذلك عن اقتناعه بأنه مجبول وإياه من مادة واحدة ، وهو لا يشاطر ابداً من يُعد من الأغراب طعامه .

كانت وليمة التضحية في بادىء الأمر اذن وليمة احتفالية تجمع أعضاء العشيرة أو القبيلة ، وفقاً للعرف الذي ينص على أنه لا يجوز لغير أعضاء العشيرة الواحدة ان يؤاكلوا بعضهم بعضاً . وفي مجتمعاتنا الحديثة تجمع المأدبة بين أعضاء الأسرة ، ولكن ليس لذلك من صلة بوليمة التضحية . إن رابطة العشيرة مؤسسة أقدم عهداً من حياة الاسرة ؛ وأقدم الأسر التي نعرف تتألف في العادة من أشخاص ينتمون الى عشائر مختلفة . فالرجال يتزوجون من نساء ينتمين الى عشائر أخرى ؛ والاولاد يتبعون عشيرة الام ؛ ولا وجود لأية قرابة قبلية بين الرجل وسائر أعضاء الأسرة . وفي أسرة كهذه لا تولم وليمة مشتركة . ولا يزال البدائيون الى يومنا هذا يأكلون على انفراد ؛ والنواهي الدينية للطوطمية ، ذات الصلة بالمآكل ، كثيراً ما تحول بينهم وبين مؤاكلة أولادهم بالذات .

لنعد الآن الى حيوان التضحية . فقد علمنا من قبل أنه لا تجتمع القبيلة بدون تضحية حيوان ، وكذلك (وهذه واقعة لها دلالتها) أنه لا يجوز قتل الحيوان إلا بمناسبة تلك الأحداث الاحتفالية . فالبدائيون

يتغذون بالثمار وبلحم الطرائد وبلبن الحيوانات الأهلية ، لكن وساوس واعتبارات دينية كانت تحظر على الفرد ان يقتل حيواناً أهلياً لاستهلاكه الشخصي . يقول روبرتسون سميث : إنه لما لا يرقى إليه شك أن كل تضحية كانت في الأصل تضحية جماعية من قبل العشيرة وأن قتل الضحية كان فعلاً محظوراً على الفرد ولم يكن مبرراً إلا متى ما اخذت القبيلة تبعته على عاتقها . ولا وجود لدى البدائيين إلا لفئة واحدة من الافعال التي تنطبق عليها هذه السمة المميزة : انها الافعال التي تمس بالصفة المقدسة لدم القبيلة المشترك .فحياةٌ لا يجوز لأي فرد حذفها ولا تجوز التضحية بها إلا بقبول ومشاركة من أعضاء العشيرة جميعهم تشغل المنزلة عينها التي تشغلها حياة أعضاء العشيرة أنفسهم . والقاعدة ، التي تأمر كل ضيف مدعو الى وليمة التضحية بأن يطعم من لحم الحيوان المضحى به ، لها الدلالة عينها التي للقاعدة التي تنص على أن عضو القبيلة الذي ارتكب جرماً يجب ان ينفذ فيه حكم الاعدام من قبل القبيلة برمتها . وبعبارة اخرى ، كان الحيوان المضحى به يعامل وكأنه عضو من القبيلة ؛ فالجماعة التي تقدم التضحية يكون إلهها وحيوانها من دم واحد ، عضوين في عشيرة واحدة .

يماهي روبرتسون سميث ، بالاستناد الى معطيات شتى ، بين الحيوان المضحى به والحيوان الطوطمي القديم . فقد كان في العصور القديمة نوعان من الاضاحي : أضاحي الحيوانات الاهلية التي تؤكل بصفة عامة ، والاضاحي الاستثنائية التي يكون موضوعها حيوانات محظورة بوصفها مدنسة . ويكشف التحليل المعمق أن هذه الحيوانات المدنسة كانت حيوانات مقدسة ، وأنه كان يُضحى بها للآلهة التي برسمها كانت تُقدس ، وأنها مطابقة في الهوية في بادىء الأمر للآلهة نفسها ، وأن المؤمنين إذ كانوا يقدمون الاضحية كانوا يجهرون بنوع ما بقرابة الدم التي تربطهم بالحيوان وبالاله . وفي عصر أكثر إيغالاً في القدم ، لم يكن ثمة وجود بعد لهذا الفارق بين الاضاحي العادية

والاضاحي « الاسطورية » . فجميع الحيوانات كانت عهدئذ مقدسة فكان استهلاك لحمها ممنوعاً إلا في المناسبات الاحتفالية وبمشاركة القبيلة بأسرها . وكان قتل الحيوان يعادل جريمة قتل ، وكأنه يطال عضواً من أعضاء القبيلة ؛ وما كان لجريمة القتل هذه أن تُنفذ إلا بعد اتخاذ جميع الاحتياطات والضمانات ضد كل ملامة ممكنة .

ويلـوح أن تأهيل الحيوان واكتشاف تربيته تأديا في كل مكان الى نهاية الطـوطمية الخـالصة والمتشـددة كمـا عـرفتها الازمنـة البدائية(٧١) . لكن آثار الطابع المقدس للحيوانات الاهلية ، التي نلتقيها في تلك الاديان « الرعوية » ، تكفي لكي نتعرف في تلك الحيوانات الطواطم القديمة . وحتى في العصر الاغريقي ـ الروماني المتقدم بما فيه الكفاية ، كانت الطقوس توجب على المضحي ، في بعض الاماكن ، بأن يلوذ بالفرار حال إتمام التضحية ، وكأنما عليه أن يفلت من عقاب ما . وفي اليونان كان ينتشر في الماضي على سعة تصور مفاده أن قتل عجل من العجول جريمة حقيقية .

في أعياد بوفوني الأثينية كان يعقب التضحية محاكمة حقيقية ، يجري فيها استجواب المشاركين جميعاً . وكان يتم الاتفاق في نهاية المطاف على إلقاء التبعة على السكين ، فيلقى بها الى البحر .

على الرغم من الخوف الذي كان يحمي حياة الحيوان المقدس ، كما لو أنه عضو في القبيلة ، كانت ضرورة التضحية به في احتفال طقسي في حضور الجماعة برمتها وتوزيع لحمه ودمه على أعضاء القبيلة تفرض نفسها بين الحين والآخر . والدافع الذي كان يملي هذه الأفعال يكشف لنا عن المغزى الأعمق للتضحية . ونحن نعلم أن المأكل

---

(٧١) « إن النتيجة هي أن تأهيل الحيوانات الذي تتأدى اليه الطوطمية في كل مكان وزمان (حيثما وجدت حيوانات قابلة للتأهيل) يسدد ضربة قاضية الى الطوطمية نفسها » . جولونز : مدخل الى تـاريخ الدين AN INTRODUCTION TO THE HISTORY OF RELIGION ، الطبعة الخامسة ، ١٩١١ ، ص ١٢٠ .

المشترك والمشاركة في المادة الواحدة الداخلة الى الجسم كانا يخلقان بين المؤاكلين رابطة مقدسة ، لكن هذه الدلالة ما كانت تعزى في الأزمنة الموغلة في القدم الا الى الاستهلاك المشترك للحم الحيوان المقدس . **فالسر المقدس لموت الحيوان يجد تفسيره في أنه على هذا النحو فحسب يمكن أن تقوم الرابطة التي توحد بين المشاركين فيما بينهم وبينهم وبين إلههم**[٧٢] .

ليست هذه الرابطة سوى حياة الحيوان المضحى به بالذات، على اعتبار أن هذه الحياة تكمن في لحمه ودمه وتنتقل عبر وليمة يوم التضحية الى جميع الذين يشاركـون فيها . ويؤلف هـذا التصور أساس جميع روابط الدم التي يعقدها بنو الانسان حيال بعضهم بعضاً ، حتى في العصور القريبة . والتصور الواقعي الصرف ، الذي يرى في جامعة الدم وحدة جوهر ومادة ، يتيح لنا أن نفهم لماذا كان الناس يرتؤون بين الحين والآخر أنه من الضروري تجديد وحدة الهوية تلك بطريقة مادية خالصة تتمثل في وليمة يوم التضحية .

لنوقف هنا استدلال روبرتسون سميث ، كي نلخص جوهره ونواته بأقصى قدر ممكن من الاقتضاب . فمع ولادة فكرة الملكية الخاصة ، جرى تصور التضحية على أنها هبة مقدمة للإله ، إيداعه شيئاً تعود ملكيته الى الانسان . لكن هذا التأويل يدع بغير تفسير جميع خصائص طقوس التضحية . ففي الأزمنة الموغلة في القدم كان الحيوان مقدساً ، وكانت حياته لا تُمس ولا يُحل حذفها إلا بمشاركة القبيلة كلها وتحت مسؤوليتها المشتركة ، وفي حضرة الإله ، كيما يؤكد أفراد العشيرة ، عن طريق تمثلهم مادته المقدسة ، وحدة هويتهم المادية التي تشد وثاقهم ، على ما يعتقدون ، الى بعضهم بعضاً والى الاله . وكانت التضحية سراً مقدساً ، وكان حيوان التضحية عضواً في العشيرة . وفي الواقع كان قتل الحيوان الطوطمي القديم ، الالـه

---

(٧٢) المصدر الآنف الذكر ، ص ١١٣ .

البدائي نفسه ، والتهامه هو الذي يتيح لأعضاء العشيرة أن يصونوا ويعززوا اتحادهم الوثيق العرى بإلههم ، كيما يبقوا على شبه به .

من هـذا التحليل للتضحيـة خلص روبـرتسـون سميث الى الاستنتاج بأن قتل الطوطم والتهامه بصورة دورية في الأزمنة التي سبقت عبادة الآلهة الشبيهة بالانسان كانا يؤلفان عنصـراً عظيم الأهمية في الديانة الطوطمية . وهو يرى أن الاحتفال الطقسي بوليمة طوطمية من هذا القبيل موجود في وصف تضحية يعود تاريخها الى عصر لاحق . فالقديس نيلوس يتكلم عن عادة التضحية لدى البدو في صحراء سيناء ، في أواخر القرن الرابع بعد الميلاد . وكانت الضحية ـ وهي جمل ـ تُمدد موثوقة على مذبح غليظ منُ الحجر ؛ وكان رئيس القبيلة يأمر الحضور بأن يطوفوا ثلاث مـرات حول المـذبح وهم ينشدون ، ثم يسدد الى الحيوان الطعنة الأولى ويشرب بنهم من الدم الذي ينبجس من الجرح ؛ وبعد ذلك تهجم القبيلة عن بكرة أبيها على الحيوان ، فيقتطع كل عضو بسيفه قطعة من اللحم الذي لا يزال يختلج ويلتهمها كما هي على جناح السرعة بحيث لا ينقضي الفاصل الزمني بين طلوع نجمة الصبـاح ، التي كانت اليهـا تقدم هـذه التضحية ، وبين شحوبها بفعل نور الشمس حتى يكون حيوان الذبيحة قد أتي عليه بتمامه ، فما بقي لا لحم ولا جلد ولا عظم ولا أحشاء . ولا ريب في أن هذا الطقس الهمجي ، الذي يعود في أرجح الظن الى عصر موغل في القـدم ، لم يكن نسيج وحـده ، بحسب ما يستـدل من الشهادات التي في حوزتنا ، وإنما يمكن اعتباره الشكل البدائي العام للتضحية الطوطمية ، قبل أن تطرأ عليه شيئاً بعد شيء وبمرور الزمن تخفيفات شتى .

لقد تردد باحثون عديدون في أن يخلعوا أي أهمية على تصور الوليمة الطوطمية ، لأنه لم يؤيد بالمشاهدات التي أجريت على أقوام كانت تمر بذروة المرحلة الطوطمية . وقد أورد روبرتسون سميث بنفسه الأمثلة التي تبدو فيها الدلالة الطقسية للتضحية مستبعدة ، نظير

الأضاحي البشرية لدى الآزتيك على سبيل المثال ، وكذلك بعض الأضاحي الأخرى التي تستحضر الى الذهن شروط الوليمة الطوطمية نظير أضاحي الدببة لدى قبيلة دببة الأواتاووك في أميركا أو أعياد الدببة لدى قبائل الآينو في اليابان . وقد ذكر فريزر بالتفصيل هذه الحالات وحالات أخرى مشابهة في جزئين من أجزاء سِفره الضخم[٧٣] . فإحدى القبائل الهندية في كاليفورنيا تتعبد لطائر كبير من الجوارح (السقاوة) ، وتقتل سنوياً ، في احتفال طقسي ، فرداً من هذه الفصيلة ، وبعد ذلك تبكي الطائر القتيل وتحفظ جلده وريشه . ويسلك هنود زوني ، في المكسيك الجديدة ، المسلك عينه إزاء سلحفاتهم المقدسة .

لقد لوحظت في طقوس الأنتيشيوما لدى قبائل أوستراليا الوسطى سمة مميزة تعزز بقوة فرضيات روبرتسون سميث . فكل قبيلة تلجأ الى طرائق سحرية ضماناً لتكاثر طوطمها (وان لم يكن لها الحق في أن تطعم منه بمفردها) تكون ملزمة ، في أثناء الاحتفال بالطقس ، بالتهام قطعة من الطوطم ، قبل أن يؤذن للقبائل الأخرى بأن تصيب منه نصيبها . وأجمل مثال على الالتهام الطقسي للطوطم ، المحظور في الأيام العادية ، تقدمه لنا ، بحسب ما يرى فريزر ، قبائل بيني في أفريقيا الغربية ويرتبط بطقس الدفن لدى هذه القبائل[٧٤] .

بيد أننا نأخذ برأي روبرتسون سميث الذي يقول إن القتل الطقسي والالتهام المشترك للحيوان الطوطمي ، المحظورين في الأيام العادية ، ينبغي أن يُعدا من السمات البليغة الدلالة للديانة الطوطمية[٧٥] .

---

(٧٣) **الغصن الذهبي** . الجزء الخامس : **ارواح الحنطة والبرية** ، ١٩١٢ ، في باب : « أكل الإله وقتل الحيوان الإلهي » .

(٧٤) فريزر : **الطوطمية والزواج الخارجي** ، م ١ ، ص ٥٩٠ .

(٧٥) إن الاعتراضات التي اثارها عدد من الباحثين (ماريليه ، هوبرت وماوس ، وآخرون) =

(٥)

لنتخيل الآن مشهد وليمة طوطمية ، على أن نضيف اليه بعض المعالم المستلاحة التي ما تسنى لنا أن نوليها حقها من الاعتبار آنفاً . ففي مناسبة احتفالية ، تقتل العشيرة بمنتهى القسوة حيوانها الطوطمي وتأكله نيئاً ـ بدمه ولحمه وعظمه ؛ ويرتدي أعضاء العشيرة من الملابس ما يجعلهم على شبه بالطوطم الذي يحاكون الحركات والأصوات التي يصدرها ، وكأنهم يبغون أن يظهروا للعيان وحدة هويتهم وإياه . ويكون معلوماً لهم أنهم يأتون عملاً محظوراً على كل واحد منهم فردياً ، ولكنه مبرر إذا ما شارك فيه الجميع سواسية ؛ وليس يحق أصلاً لأحد أن يمتنع عن المشاركة فيه . فإذا ما نُفذ العمل ، بكوا الحيوان الصريع وناحوا عليه . والحسرات والتأوهات التي تستتبع هذا الموت إنما يمليها ويفرضها الخوف من العقاب ، وترمي في المقام الأول ، بحسب ملاحظة لروبرتسون سميث أبداها تعليقاً على مناسبة مماثلة ، الى إبعاد تبعة جريمة القتل المنفذة عن عاتق العشيرة(٧٦) .

لكن هذا الحداد لا يلبث أن يعقبه احتفال صاخب مرح ، تنفلت فيه جميع الغرائز من عقالها ويفسح في المجال أمام شتى ضروب الاشباع . وهنا نستشف بلا مشقة طبيعة **العيد** ، بل جوهره بالذات .

فالعيد شطط مباح ، بل منظم ، انتهاك احتفالي لناهٍ من النواهي . ولا يأتي الناس شططاً لأن لديهم استعداداً للابتهاج نزولاً عند أمر قانون ما ، وإنما يؤلف الشَطط جزءاً من طبيعة العيد بالذات ؛ والميل الى الابتهاج إنما ينشأ عن إباحة ما هو محظور في الأزمنة العادية .

= على نظرية التضحية هذه ليست بمجهولة مني ، ولكن ليس من شأنها أن تعدل في شيء موقفي إزاء أفكار روبرتسون سميث .

(٧٦) ديانة الساميين ، الطبعة الثانية ، ١٩٠٧ ، ص ٤١٢ .

لكن ماذا يعني الحداد الذي يستشعره أعضاء العشيرة بعد قتل الحيوان الطوطمي الذي يكون بمثابة مدخل الى ذلك العيد البهيج ؟ وإذا كانوا يغتبطون لقتل الطوطم ، وهو فعل محظور في العادة ، فلماذا يبكونه أيضاً ؟

إننا نعلم أن أعضاء العشيرة يقدسون أنفسهم بالتهامهم الطوطم ويعززون على هذا النحو وحدة الهوية فيما بينهم ، وكذلك معه . والميل الى لابتهاج وكل ما ينجم عنه يمكن أن يفسر بكون أفراد العشيرة قد امتصوا الحياة المقدسة التي كانت مادة الطوطم تجسيدها ، أو بالأحرى واسطة نقلها .

لقد أزاح لنا التحليل النفسي النقاب عن أن الحيوان الطوطمي يقوم في الواقع مقام الأب ، وهذا ما يفسر لنا التناقض الذي أشرنا اليه أعلاه : من جهة أولى ، حظر قتل الحيوان ؛ ومن الجهة الثانية ، العيد الذي يعقب موته ، علماً بأن هذا العيد يسبقه تفجر للحزن . والموقف الوجداني الازدواجي الذي لا يزال يسم الى اليوم بميسمه العقدة الأبوية لدى أطفالنا والذي قد يتطاول وصولاً الى الحياة الراشدة ، ينسحب أيضاً على أساس هذا الفرض على الحيوان الطوطمي بصفته بديلاً عن الأب .

إذا وضعنا تصور الطوطم ، كما يوحي به الينا التحليل النفسي ، على محك الوليمة الطوطمية والفرضية الداروينية بخصوص الحالة البدائية للمجتمع البشري ، تسنى لنا أن نصل الى فهم أعمق وأن نستشف مقدمات فرضية قد تبدو مغرقة في الخيال ، ولكنها تمتاز على ما عداها بأنها تحقق ، بين السلاسل المنعزلة والمنفصلة من الظاهرات ، وحدة ما كانت لحد الآن متوقعة .

غني عن البيان أن النظرية الداروينية لا تولي اعتباراً لبدايات الطوطمية . أب عنيف ، غيور ، يحتفظ لنفسه بالاناث جميعاً ويطرد أبناءه متى ما شبوا عن الطوق : ذلك هو كل ما تفترضه . وحالة المجتمع البدائية هذه لم تُلحظ في أي مكان . فأقدم تنظيم بدائي نعرفه

ولا يزال قائماً الى اليوم لدى بعض القبائل يتمثل في تجمعات من رجال يتمتعون بحقوق متساوية ويخضعون لتقييدات النظام الطوطمي ، بما فيها الوراثة بحسب عمود الأم . فهل أمكن لهذا التنظيم أن ينبثق عن ذاك الذي تصادر عليه الفرضية الداروينية ؟ وبأي الوسائل أمكن الوصول اليه ؟ إننا نستطيع ، بالاستناد الى احتفال الوليمة الطوطمية ، أن نعطي عن هذا السؤال الجواب التالي : فذات يوم(٧٧) اجتمع الإخوة المطرودون وقتلوا الأب وأكلوه ، مما وضع حداً لوجود النقيل الأبوي . فلما التأم شملهم دبّت فيهم الجرأة والجسارة ، واستطاعوا أن يحققوا ما كان كل واحد منهم يعجز بمفرده عن تحقيقه . ومن المحتمل أن تقدماً جديداً للحضارة ، كاختراع سلاح جديد ، أيقظ فيهم حسّ تفوقهم . ولئن أكلوا جثة الأب ، فليس في ذلك ما يبعث على الدهشة ، ما دام أولئك البدائيون من أكلة لحوم البشر . ومن المحقق أن السلف العنيف كان النموذج المشتهى والمحسود والمهاب من كل عضو من أعضاء رابطة الإخوة تلك . والحال أنهم ، بفعل الالتهام والامتصاص ذاك ، يحققون تماهيهم معه ويستحوذ كل واحد منهم على جزء من قوته . وعلى هذا تكون الوليمة الوطمية- وربما كانت العيد الأول للانسانية - تكراراً أو شبه احتفال تذكاري بذلك الفعل المأثور والإجرامي الذي كان منطلقاً لأشياء كثيرة : التنظيمات الاجتماعية ، التقييدات الخلقية ، الديانات(٧٨) .

---

(٧٧) إن الطروحات النهائية في الفقرات التي ستلي ستتيح للقارىء أن يفهم العرض الذي سنقدمه والذي ما كان ، لولا هذه التصويبات ، إلا ليفجأه .

(٧٨) يرى اتكنسون أن الفرضية الخارقة في الظاهر للمألوف ، فرضية الاطاحة بالأب الطاغي وقتله على يد حلف الأبناء المطرودين ، هي نتيجة مباشرة لأوضاع النقيل البدائي كما يتصوره داروين : « عصابة من إخوة فتيان ، يعيشون معاً في ظل نظام من العزوبة القسرية ، أو في احسن الاحوال ، من علاقات تعدد الأزواج مع امرأة واحدة أسيرة . ونقيل كهذا يبقى ضعيفاً ، بسبب عدم نضج اعضائه ، ولكنه متى حاز بمرور الزمن قوة كافية - وهذا امر محتوم - فسينتهي به الحال ، بفضل هجمات =

وحتى تبدو لنا هذه النتائج قريبة الاحتمال ، بصرف النظر عن مقدماتها ، حسبنا أن نفترض أن العصابة الأخوية ، التي شقت عصا الطاعة ، كانت تعتمل فيها إزاء الأب مشاعر متضاربة تؤلف ، بحسب ما نعلمه ، المضمون الازدواجي للعقدة الأبوية لدى كل طفل من أطفالنا وكل معصوب من معصوبينا . فقد كانوا يكرهون الأب ، الذي كان يعترض بمنتهى العنف سبيل حاجتهم الى القوة وسبيل متطلباتهم الجنسية ، ولكنهم كانوا ، علاوة على كرههم له ، يحبونه ويعجبون به .

= متضافرة ومتجددة باستمرار ، الى ان ينتزع من الطاغية الابوي زوجته وحياته معاً » (الشريعة البدائية ، ص ٢٢٠ - ٢٢١) . واتكنسون ، الذي أمضى حياته كلها في كاليدونيا الجديدة ، حيث تسنى له في يسر أن يدرس السكان الأصليين ، يؤكد على كل حال أن أوضاع النقيل البدائي ، كما يفترضها داروين ، تُلاحظ بصورة مطردة لدى قطعان الثيران والخيل المتوحشة وتنتهي دوماً الى قتل الأب . ويسلّم ، علاوة على ذلك ، بأن قتل الأب يعقبه تحلل للنقيل ، من جراء الصراع الشرس الذي ينشب بين الأبناء المنتصرين . وفي شروط كهذه ما كان لتنظيم جديد للمجتمع ان يرى النور قط : « يخلف الأبناء بالعنف الطاغية الأبوي المفرد ثم لا يلبثون ان يوجهوا راس حربة عنفهم الى صدور بعضهم بعضاً ، فينهكوا قواهم في اقتتال اخوي » (ص ٢٢٨) . ويهتدي اتكنسون ، الذي لم يكن على اطلاع لا على معطيات التحليل النفسي ولا على دراسات روبرتسون سميث ، الى وجود مرحلة انتقالية اقل عنفاً بين النقيل البدائي والطور الاجتماعي التالي ، المتمثل بمتحد يحيا في ظله في أمان وسلام عدد كبير من البشر معاً . وفي تقديره أن الحب الأموي هو الذي توصل الى الحصول على ان يبقى أصغر الأبناء أولاً ، وسائرهم ثانياً ، ضمن إطار النقيل ، على الا يُغض النظر عن وجودهم فيه أصلاً إلا بقدر ما يعترفون بالامتياز الجنسي للأب ويتنازلون بالتالي عن كل طمع لهم في الأم والأخوات .

تلك هي ، في تلخيص مقتضب ، نظرية اتكنسون الجديرة بالملاحظة ؛ ومن الواضح انها تتفق في نقاطها الأساسية مع النظرية التي نقول بها نحن انفسنا ؛ لكن واضحة هي للعيان أيضاً النقاط التي تبتعد بها عنها ، مستنكفة بالتالي عن استعمال العديد من المعطيات الأخرى .

إن توخي الايجاز والتلخيص في عرض المعطيات المتضمنة في التأملات السابقة قد فرضته على طبيعة الموضوع بالذات . ومن الخلف أن نطلب في هذه المواد الدقة كما أنه من الظلم أن نلتمس فيها اليقين .

وبعد أن قضوا عليه ، بعد أن رووا غليل حقدهم وحققوا تماهيهم معه ، صدرت عنهم ، ولا بد ، إزاءه أمارات وجدانية على محبة مسرفة(٧٩) . وقد فعلوا ذلك في صورة ندم وتوبة ؛ وخالجهم شعور بالذنب يصعب تمييزه عن الشعور بالندم الذي يعتمل في الصدور في العادة . وصار الميت في موته أقوى مما كان عليه في حياته ؛ وهذا كله لا نزال نلحظه الى اليوم في المصائر الانسانية .وما كان الأب حرَّمه في السابق ، بمجرد وجوده بالذات ، بات الأبناء يحرمونه الآن على أنفسهم بأنفسهم ، بقوة تلك « الطاعة المرجأة » المميزة لموقف نفسي بات لدينا مألوفاً بفضل التحليل النفسي . وأنكروا فعلتهم وتنصلوا منها بتحريمهم قتل الطوطم ، بديل الأب ، وعزفوا عن قطف ثمارها بامتناعهم عن إقامة علاقات جنسية مع النساء اللائي حرروهن. على هذا النحو يكون الشعور بالذنب لدى الابن قد ولَّد الحرامين الأساسيين في الطوطمية ، وهما الحرامان اللذان لن يلبثا أن يختلطا بالرغبتين المقموعتين في عقدة أوديب . فمن يسلك مسلكاً مخالفاً لهذين الحرامين يكن قد اقترف الجرمين الوحيدين اللذين يعنيان المجتمع البدائي(٨٠) .

أن الحرامين الاثنين للطوطمية ، اللذين بهما تبدأ الاخلاق الانسانية ، لا يتعادلان في القيمة السيكولوجية . فوحده الموقف التوقيري من الحيوان الطوطمي يرتكز على حوافز وجدانية : فالأب قد

---

(٧٩) مما يمكن أن يكون مهد السبيل ايضاً أمام هذا الموقف الوجداني أن الفعلة القاتلة ما كان لها أن ترضي كل الإرضاء أياً من الشركاء المتواطئين . فمن بعض الوجوه كانت فعلة لا طائل فيها . فما كان لأي من الابناء ان يحقق رغبته في أخذ مكان الاب . والحال اننا نعرف أن الفشل ييسر الاستجابة الأخلاقية اكثر بكثير مما ييسرها النجاح .

(٨٠) « القتل وزنى المحارم أو سواهما من الانتهاكات المماثلة لقانون الدم المقدس : تانك هما ، في المجتمعات البدائية ، الجريمتان الوحيدتان اللتان يعيهما المجتمع بما هو كذلك » (ديانة الساميين ، ص ٤١٩) .

مات ، وما دام قد مات ، فلم يعد ثمة عملياً شيء يمكن فعله . لكن الحرام الثاني ، تحظير زنى المحارم ، كان له أيضاً أهمية عملية كبيرة . فالحاجة الجنسية ، بدل ان توحد الناس ، تفرق بينهم . فلئن تعاضد الإخوة ما دام بيت القصيد القضاء على الأب ، فإنهم يتنافسون ويتزاحمون حالما يغدو بيت القصيد الاستيلاء على النساء . فكل واحد منهم كان يود ، على منوال الأب ، لو يستأثر بهن جميعاً ، والصراع العام الذي كان سينشب من جراء ذلك كان سيؤدي الى دمار المجتمع . وما كان في مستطاع أي رجل ان يجاوز باقي الرجال في قوته ويضطلع بدور الأب . وعلى هذا لم يكن أمام الإخوة ، اذا أرادوا العيش معاً ، سوى حل واحد يأخذون به : أن يتغلبوا ، إذا استطاعوا الى ذلك سبيلاً ، على الشقاق الخطير فيما بينهم وأن يفرضوا تحظير زنى المحارم ، الذي بموجبه يتنازلون عن امتلاك جميع النساء المشتهيات ، على حين أنهم ما قتلوا الأب إلا ضماناً لهذا الامتلاك في المقام الاول . على هذا النحو أنقذوا التنظيم الذي كان أمدهم بالقوة والذي ربما كان يرتكز على مشاعر وممارسات جنسية مثلية فرضت نفسها عليهم في زمن منفاهم . وربما من هذا الوضع ولد الحق الأموي الذي وصفه باخوفن(٨١) والذي ظل قائماً الى أن ناب منابه تنظيم الأسرة الابوية .

أما الحرام الآخر ، الحرام الذي قُصد به حماية حياة الحيوان الطوطمي ، فنستطيع ان نرى فيه على العكس أول تشوّف ديني للطوطمية . فلئن مَثُل الحيوان في أذهان الأبناء باعتباره البديل الطبيعي والمنطقي عن الأب ، فهذا لا يمنع أن المسلك الذي فرض

---

(٨١) يوهان جاكوب باخوفن : عالم قانون ومؤرخ سويسري (١٨١٥ ـ ١٨٧١) ، درس القانون الروماني في جامعة بال ، ودرس شريعة المجتمعات البدائية وكان من السابقين الى القول بمرحلة النظام الاموي التي عرفتها هذه المجتمعات قبل النظام الابوي . « م » .

نفسه عليهم إزاءه كان يعبر عن شيء ما هو اكثر من مجرد حاجتهم الى الإعراب عن ندمهم وتوبتهم . فلربما حاولوا ، عن طريق هذا المسلك ، أن يخففوا من غلواء الشعور بالذنب الذي كان يقضّ مضاجعهم وأن يصلوا الى نوع من التصالح مع الأب . وقد كان النظام الطوطمي أشبه بعقد معقود مع الأب ، عقد يعِد هذا الاخير بموجبه بكل ما يمكن للخيال الطفلي أن ينتظره منه ، من حماية وعناية ومحاباة ، مقابل التعهد له باحترام حياته ، أي بألا يجددوا معه ذلك الفعل الذي كلف الأب الحقيقي حياته . وكانت الطوطمية تنطوي أيضاً على محاولة تبرير . فأرجح الظن أن الأبناء كانوا يديرون في رؤوسهم الفكرة التالية : « لو كان الأب عاملنا كما نعامل الطوطم لما كان أغرانا شيء بقتله » . على هذا النحو كانت الطوطمية تسهم بقسطها في تحسين الموقف وفي إنساء الأبناء الحدث الذي تدين له بولادتها .

يومذاك ظهرت الى حيز الوجوه سمات ستبقى معقودة الصلة بكل دين ، أياً ما كان . فالديانة الطوطمية نشأت عن شعور الأبناء بذنبهم ، كمحاولة ترمي الى خنق هذا الشعور والى الحصول على الصلح مع الأب المهان عن طريق طاعة مرجأة . ولن تكون جميع الاديان اللاحقة إلا محاولات تبتغي حل المشكلة عينها ، محاولات تتنوع تبعاً للحالة الحضارية التي رأت في ظلها النور ولا تختلف واحدتها عن الاخرى إلا بالاتجاه الذي سلكته للوصول الى ذلك الحل : لكنها جميعها تمثل ردود فعل على الحدث العظيم الذي به بدأت الحضارة والذي ما ونى منذ ذلك العهد يقضّ مضاجع البشرية .

لكن الطوطمية كانت تنطوي منذ ذلك العهد على سمة سيحافظ عليها الدين بوفاء وأمانة منذئذ . فقد كان التوتر الازدواجي أقوى من أن يمكن تأمين توازنه عن طريق تنظيم ما ، وبعبارة أخرى ، كانت الشروط السيكولوجية موائمة للغاية لحذف تلك التقابلات أو التضادات الوجدانية . واننا لنلحظ على كل حال ان الازدواجية المباطنة للعقدة الابوية ظلت قائمة في الطوطمية كما في الأديان بصفة عامة . فديانة

الطوطم لا تشتمل فقط على مظاهر الندم والتوبة وعلى محاولات التصالح ، بل تفيد ايضاً في صيانة ذكرى النصر المحرز على الأب. وانما لهذا الهدف الاخير جُعل للوليمة الطوطمية عيد تذكاري تُرفع فيه جميع التقييدات التي تفرضها الطاعة المرجأة ؛ ويكون الواجب المفروض القيام به ساعتئذ هو تكرار الجريمة المقترفة بحق الأب عن طريق التضحية بالحيوان الطوطمي ، وهذا كلما حام حول الفائدة المجتناة من جراء تلك الجريمة تحديداً ، أي تمثل صفات الأب واستملاكها ، خطر الاضمحلال والزوال تحت تأثير شروط جديدة طارئة على الحياة . ولن يفجأنا أن نلتقي ، حتى في التشكيلات الدينية اللاحقة ، درجة معينة من الاستفزاز والتمرد البنوي ، وان اتخذ في كثرة من الاحيان اشكالاً مقنَّعة ومستترة .

سأوقف عند هذا الحد تمحيصي للنتائج التي تمخض عنها موقف المحبة ازاء الأب ، وهو الموقف الذي اتخذ فيما بعد شكل الندم والتوبة ، في الدين وفي القانون الخلقي اللذين ما كانا تمايزا تمايزاً يذكر في ظل الطوطمية . انما أريد فقط أن ألفت الانتباه الى أن الغلبة بقيت في التحليل الاخير للميول التي كانت دفعت باتجاه قتل الأب . وبدءاً من ذلك التاريخ ستمارس الميول الأخوية الاجتماعية لأمد طويل من الزمن تأثيراً عميقاً على المجتمع.وستترجم عن نفسها في تقديس الدم المشترك ، وفي توكيد التضامن بين حياة جميع الاعضاء الذين تتألف منهم العشيرة . وإذ ضمن الاخوة على هذا النحو حياة بعضهم بعضاً ، تعهدوا ايضاً بألا يعامل واحدهم الآخر مثلما عاملوا جميعاً الأب . وهكذا نفوا بالنسبة الى بعضهم بعضاً احتمال الأيلولة الى المصير الذي ضرب الأب . ومن ذلك الحين فصاعداً انضاف الى تحظير قتل الطوطم (وهو من طبيعة دينية) تحظير اقتتال الإخوة (وهو من طبيعة اجتماعية) . ولسوف يمضي أيضاً ردح طويل من الزمن قبل أن يتجاوز هذا التحظير حدود العشيرة ليأخذ شكل الوصية المقتضبة الواضحة المعروفة : **لا تقتل** . فالنقيل الأبوي قد حلت محله العشيرة

الاخوية ، القائمة على عصبية الدم . ومـن الآن فصاعداً سينهض المجتمع على أساس خطيئة مشتركة ، على أساس جريمة اقتـرفت بالتكافل ؛ وسينهض الدين على أساس الشعور بالذنب والندامـة ؛ وستنهض الاخلاق على أساس ضرورات هذا المجتمع من جهة أولى ، وعلى أساس الحاجة الى التكفير المتولدة عن الشعور بالذنب من الجهة الثانية .

وخلافاً لأحدث تصورات الطوطمية وطبقاً لأقدم تصـوراتها ، يميط التحليل النفسي لنا اللثام عن ترابط وثيق بين الطوطمية والزواج الخارجي وينسب إليهما أصلاً مشتركاً ومتزامناً .

(٦)

لديَّ أسباب وجيهة وعديدة للاستنكاف عن عرض التطور اللاحق للاديان ، منذ عهد نشأتها في ظل الطوطمية الى حالها الحاضرة . وفي الشبكة المعقدة التي يؤلفها هذا التطور تبرز بجلاء معالم مسارين اثنين ، سأتوقف عندهما هنيهة من الزمن لأتتبع ، لحقبة ما عـلى الأقل ، مجراهما : من جهة أولى ، الحافز الى التضحية الطوطمية ، ومن الجهة الثانية موقف الابن إزاء الأب[٨٢] .

لقد أبان لنا روبرتسون سميث ان الوليمة الطوطمية القديمة تتكرر في شكل التضحية البدائي . فمغزى الفعل واحد : التقديس عن طريق المشاركة في الوليمة الطوطمية ؛ وحتى الشعور بالذنب يبقى مستمراً ولا يكون من سبيل الى تسكينه إلا بتضامن جميع من شارك في الوليمة . أما العنصر الجديد فيتمثل في إله العشيرة الذي يحضر الوليمة بصورة غير منظورة ، ويشارك في المأكل ، مثله مثل سائر أعضاء العشيرة ، وعن طريق المشاركة في الفعل نفسه يتماهون وإياه .

---

(٨٢) انظر البحث الذي كتبه ك.غ.يونغ . من وجهة نظر مغايرة الى حد ما : تحولات الليبيدو ورموزه (حولية بلولر ـ فرويد ، م٤ ، ١٩١٢) .

فكيف اتفق أن شغل الإله هذا المركز الذي لم يكن في الأصل يعود اليه ؟

من الممكن أن نجيب بأن فكرة الإله رأت النور ، بصورة من الصور ، في غضون ذلك الفاصل الزمني ، واستحوذت على الحياة الدينية برمتها ، وبأن الوليمة الطوطمية ، شيمتها في ذلك شيمة كل من يطلب البقاء ، اضطرت الى التكيف مع النظام الجديد . لكن يتضح لنا من الفحص التحليلي النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إله كل إنسان هو صورة أبيه ، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي ، ويتنوع ويتبدل طرداً مع هذا الموقف ، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة اكثر رفعة . وينصحنا التحليل النفسي هنا ايضاً ، كما في حال الطوطمية ، بأن نصدق المؤمن عندما يتكلم عن الإله كما لو عن أبيه ، تماماً كما صدقناه حينما كان يتكلم عن الطوطم كما لو عن جده الأول . وان تكـن معطيات التحليل النفسي تستأهل بصفة عامة أن تؤخذ بعين الاعتبار ، فلزام علينا التسليم بأن العنصر الأبوي ، بصرف النظر عن الأصول والدلالات الاخرى الممكنة للإله - والتحليل النفسي يعجز أن يسلط عليها ضوءاً ما - يضطلع بدور عظيم للغاية في فكرة الله . وإذا صح ذلك ، فإن الأب يكون ماثلاً والحالـة هذه بصفة مزدوجة في التضحيـة البدائيـة : كإلـه اولاً ، وكحيوان للتضحية ثانيـاً ؛ وعلى الرغم من كل التواضع الذي يفرضه علينا العدد المحدود للحلول التحليلية النفسية الممكنة ، فعلينا أن نحاول أن نبحـث في ما اذا كانت الواقعة التي نتكلم عليها حقيقية ، واذا كان الجواب بالايجاب ، فما هو المغزى الذي ينبغي ان يعزى اليها .

نحن نعرف أنه تقوم بين الإله والحيوان المقدس (الطوطم ، حيوان التضحية) علاقات متعددة الوجوه : أ - فكل إله يكرس له بصفة عامة حيوان واحد ، وفي بعض الاحيان عدة حيوانات ؛ ٢ - في بعض التضحيات ، وبخاصة المقدسة منها ، يكون الحيوان المكرس

للإله هو على وجه التعيين الذي يُقدم أضحية له[٨٣] ؛ ٣ـ كثيراً ما يُعبد الإله أو يُنظر في صورة حيوان ، وقد بقيت بعض الحيوانات موضوعاً لعبادة إلهية حتى بعد انقضاء زمن مديد على الطوطمية ، ٤ـ كثيراً ما يتحول الإله في الاساطير الى حيوان ، وفي غالب من الاحيان الى الحيوان الذي كان مكرساً له . يبدو من الطبيعي إذن ان نفترض ان الإله نفسه كان هو الحيوان الطوطمي الذي منه تولد كإله في طور أعلى من تطور العاطفة الدينية . ولكننا سنتملص من كل مناقشة لاحقة فيما لو افترضنا ان الطوطم نفسه ليس إلا تمثيلاً بديلاً عن الأب . وعلى هذا يكون الطوطم هو الشكل الاول لذلك البديل الذي سيكون الإله شكله الاكثر تطوراً ، والذي فيه يستعيد الأب معالمه البشرية . هذا التخلّق الجديد ، المتولد من جذر كل تكوين ديني بالذات ، أي من حب الأب ، ما أتيحت له الامكانية إلا بعد ان طرأت بعض التغيراتُ الجوهرية في مجرى الأزمان على الموقف إزاء الأب ، وربما ايضاً على الموقف ازاء الحيوان .

هذه التغيرات تسهل ملاحظتها ، حتى وان ضربنا صفحاً عن التنائي النفسي الذي تم حيال الحيوان وعن تحلل الطوطمية من جراء تأهيل الحيوانات[٨٤] . فقد كان الموقف الناشيء عن القضاء على الأب ينطوي على عنصر كان لا مناص من أن يتأدى ، بمرور الزمن ، الى تعزيز خارق للمالوف لحب الأب . ولا بد أن الإخوة الذين وحدوا صفهم ليفتكوا بالأب قد ساورت كل واحد منهم الرغبة في أن يصير نظير الأب ، فسعوا الى إشباع هذه الرغبة بابتلاعهم ، في اثناء الوليمة الطوطمية ، أجزاء من الحيوان الذي أنزل منزلة البديل عن الأب . لكن بالنظر الى ضغط أواصر العشيرة الأخوية على كل عضو من اعضائها ، لم يكن ثمة مناص من أن تبقى تلك الرغبة غير مشبعة . فما كان أحد

---

(٨٣) روبرتسون سميث : ديانة الساميين .
(٨٤) انظر ما تقدم ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

يستطيع أو يجوز له أن يصل الى كلية قدرة الأب التي كانت هدف مطامع كل واحد منهم . على هذا النحو أمكن لكراهية الأب ، التي حفزت الأبناء على قتله ، أن تخبو نارها وتنطفيء في مجرى تطور طويل الأمد ، لتخلي مكانها للحب وليتولد عنها مثل أعلى يتمثل في الطاعة المطلقة لذلك الأب البدائي نفسه الذي كانوا حاربوه حرباً عواناً ، وانما الذي باتوا يتصورونه الآن وكأنه استرجع قوته السالفة اللامحدودة . وما كان للمساواة الديموقراطية البدائية بين جميع أعضاء العشيرة أن تبقى قائمة بعد ذلك لردح طويل من الزمن ، بحكم التغيرات العميقة الطارئة على حالة الحضارة ؛ ولا بد أن يكون ظهر آنذاك الميل الى بعث مثال الأب القديم ، عن طريق رفع بعض الأفراد ، ممن يتفوقون على الباقين ببعض مزاياهم ، الى مقام الآلهة . وأما أن يكون في مقدور انسان من الناس أن يصير إلهاً أو أن يكون إله من الآلهة قابلاً للموت ، فهذه أمور تبدو لنا بلا ريب جارحة ، ولكن الانسانية الكلاسيكية[85] نفسها كانت لا تزال تعتبرها ممكنة وطبيعية تماماً[86] . بيد أن رفع الأب - الذي كان أورد حتفه في سالف الأيام والذي باتت القبيلة الآن ترجع اليه بأصولها - الى مقام الآلهة كان يمثل محاولة للتكفير اكثر جداً بكثير مما كان عليه في الماضي الحلف المعقود مع الطوطم .

أين يقع في مجرى هذا التطور مكان الإلهات الأمويات اللواتي

---

(85) تطلق صفة الكلاسيكية في اللغات الاوروبية على المرحلة الاغريقية - الرومانية من العصور القديمة . « م » .

(86) « قد تبدو مثل هذه المشابهة في انظارنا ، نحن المحدثين الذين حفرنا هوة سحيقة بين البشري والالهي ، ضرباً من الكفر والزندقة ، ولكن لم تكن كذلك الحال في انظار القدامى . فعندهم كان ثمة قرابة بين الآلهة والبشر ، لأن العديد من الأسر كانت ترجع بنسبها الى إله من الآلهة ، وكان تأليه الانسان لا يبدو في نظرها في أرجح الظن اكثر غرابة من تطويب قديس في نظر الكاثوليكي المحدث » (فريزر ، الغصن الذهبي ، م ١ ، فن السحر وتطور الملوك ، م ٢ ، ص ١٧٧) .

ربما سبقن في كل مكان الآلهة ـ الآباء ؟ لست مستطيعاً عن ذلك جواباً . لكن ما يبدو اكيداً محققاً هو أن تغير الموقف من الأب لم يبق محصوراً بالمجال الديني ، بل تجلى اثره ايضاً في التنظيم الاجتماعي الذي كان تأثر بدوره بنتائج القضاء على الأب . ومع تأسيس الآلهة الابويين ، تحول المجتمع ، المحروم من الأب ، رويداً رويداً الى مجتمع أبوي . وصارت الأسرة بمثابة صورة مجددة عن النقيل البدائي العائد الى سالف الازمان ، فاستعاد فيها الآباء شطراً واسعاً من الحقوق التي كانوا يتمتعون بها في ظل ذلك النقيل . ووجد من جديد آباء ، لكن المكاسب الاجتماعية للعشيرة الاخوية لم تضع ، وكانت المسافة بين الأب الجديد للأسرة وبين الأب السيد المطلق للنقيل البدائي كبيرة بما فيه الكفاية لضمان استمرار الحاجة الدينية ، أي الحب المتيقظ أبداً للأب .

على هذا النحو كان الأب حاضراً فعلاً بصفة مزدوجة في مشهد الذبيحة المقدمة الى إله القبيلة : كإله وكحيوان أضحية . لكن من اللزام علينا ، في ما نبذله من جهود لنفهم هذا الموقف ، أن نأخذ حذرنا من التأويلات التي تصور هذا الموقف وكأنه مجرد صورة رمزية ، بدون ان نقيم اعتباراً للتناضد التاريخي . فالحضور المزدوج للأب يناظر دلالتين متعاقبتين للمشهد الذي قدم تعبيراً تشكيلياً عن الموقف الازدواجي من الأب وعن انتصار عواطف المحبة لدى الابن على العواطف العدائية . فهزيمة الأب ومذلته الكبيرة قدمتا المواد لتشييد تصور انتصاره النهائي. والدلالة التي اكتسبتها التضحية عموماً تكمن في أن الفعل عينه الذي افاد في إذلال الأب بات يفيد الآن في تعويضه وترضيته عن هذا الإذلال من خلال تأبيد ذكرى هذا الأخير .

في زمن لاحق فقد الحيوان صفته المقدسة ، واضمحلت العلاقات بين التضحية والعيد الطوطمي . فقد صارت التضحية مجرد تكريم يؤدى للإله ، فعل تجرد وتنازل وعزوف لصالحه . فالإله قد أصبح من الآن فصاعداً متعالياً على البشر الى حد ما عاد معه من سبيل الى

التواصل معه إلا بوساطة الكهنة . وأمسك بمقاليد التنظيم الاجتماعي منذ ذلك العهد ملوك أسبغت عليهم صفة إلهيــة ، فعمموا النظام الأبوي على نطاق الدولة . وينبغي أن نذكر أن الأب ، الذي استرد حقوقه بعد الاطاحة به ، انتقم لنفسه بمنتهى القسوة من الهزيمة التي مني بها آنفاً وراح يمــارس سلطاناً لا يجرؤ أحد على مجادلته فيه . واستغل الأبناء الذين ألقوا عصا الطاعة الأوضاع الجديدةليتبرؤوابقدر اكبر بعد من مسؤوليتهم عن الجريمة المقترفة . وبالفعل ، انهم لا يعودون هم المسؤولين من الآن فصاعداً عن التضحية . وانما الإله ذاته هو الذي يطلبها ويأمر بها . والى هذه المرحلة تعود الاساطير التي تزعم أن الاله نفسه هو الذي يقتل الحيوان المكرس له والذي هو ذاته ليس إلا . إنه الانكار الأقصى للجريمة الكبرى التي وسمت بميسمها بدايات المجتمــع ونشوء الاحســاس بالمسؤوليــة . وهذه الكيفيــة في تصور التضحية تنطوي على دلالة اخرى بعد لا يعسر النفاذ اليها : الرضى عن النفس الذي يساور من هجر عبادة الطوطم الى عبادة إله من الآلهة ، أي من ترك بديلاً دونياً عن الاب الى بديل رفيع . والتأويل المجازي والرمزي المسطح للمشهد يتطابق هنا مع تأويله التحليلي النفسي . فالتأويل الاول يفيدنا بما يلي : ان المشهد المشار اليه يرمي الى أن يبيّن ان الاله ظهر على الجزء الحيواني من وجوده وانتصر عليه(٨٧) .

على اننا نخطىء لو اعتقدنا أن الميول العدائية حيال السلطة

---

(٨٧) ان الاطاحة بجيل من الآلهة من قبل جيل آخر ، على نحو ما تتكلم عنه الميتولوجيات ، تعني بالبداهة ان السيرورة التاريخية ابدلت نظاماً دينيـاً بآخر ، إما عقب فتح قام به شعب اجنبي ، وإما كنتيجة للتطور السيكولوجي . وفي هذه الحال الاخيرة تقترب الاسطورة مما أسماه هـ . سيلبرر « الظاهرات الوظيفية » . أما توكيد ك . غ . يونغ (المصدر الآنف الذكر) القائل ان الإله الذي يقتل الحيوان هو رمز ليبيدوي فيفترض تصوراً آخر لليبيدو غير ذاك الذي اخذنا به حتى الآن ، ويبدو لي بوجه عام قابلاً للنقاش .

الابوية المستعادة ، وهي الميول التي تؤلف جزءاً من العقدة الابوية ، قد خمدت جذوتها مذّاك بصورة نهائية . بل على العكس من ذلك : فإنما في المراحل الاولى من وجود التشكيلين الجديدين البديلين عن الأب ، أي الآلهة والملوك ، نجد أقوى الدلائل على تلك الازدواجية التي تبقى سمة مميزة للدين .

لقد تقدم فريزر في مؤلفه الكبير : **الغصن الذهبي** بفرضية مؤداها أن الملوك الاوائل للقبائل اللاتينية كانوا أغراباً يؤدون دور إله من الآلهة وكانت القبائل تضحي بهم بصفتهم الالهية هذه في طقس احتفالي في يوم عيد معلوم . ويبدو ان التضحية (صيغة بديلة عن التضحية بالذات) السنوية بإله من الآلهة كانت علامة فارقة للديانات السامية . وطقس الاضاحي البشرية في مختلف أنحاء المعمورة يبيّن على نحو لا يرقى اليه الشك ان التضحية بأولئك الاشخاص كانت تتم بصفتهم ممثلين للاله ، وقد بقيت هذه العادة سارية الى عصور متأخرة جداً ، مع فارق وحيد وهو ان البشر الأحياء استعيض عنهم بصور او نماذج لا حياة فيها (تماثيل ، دمى) . والتضحية البشرية ـ الالهية ، التي لا يسعني لسوء الحظ أن أسهب في الكلام عليها بمثل التفصيل الذي تكلمت به على التضحية الحيوانية ، تسلط ضوءاً على الماضي وتكشف لنا عن مغزى أشكال التضحية الاقدم عهداً . فهي تبيّن لنا بكل اليقين المرام أن موضوع فعل التضحية هو على الدوام واحد ، وهو ذاك الذي بات يُعبد الآن بصفته إلهاً ، أي الأب . ومسألة العلاقات بين الاضاحي الحيوانية والاضاحي البشرية تجد لها الآن حلاً بسيطاً . فقد كان الغرض من التضحية الحيوانية البدائية أن تسد أصلاً مسد التضحية البشرية ، أي قتل الأب في احتفال طقسي ، فلما استرجع بديل الأب التمثيلي هذا المعالم البشرية ، امكن للتضحية الحيوانية أن تتحول من جديد الى تضحية بشرية .

على هذا النحو وضح أن ذكرى فعل التضحية الكبير الأول ذاك غير قابلة للاندراس ، وذلك على الرغم من جميع الجهود التي بذلت

لمحوها من الذاكرة ؛ وانما في اللحظة عينها التي شاء فيها الانسان أن يبتعد وينأى الى أقصى حد مستطاع عن الحوافز التي تأدت الى ذلك الفعل وجد نفسه في قبالة نسخة طبق الأصل عنه في صورة الذبيحة الالهية . ولست ملزماً بأن أبحث هنا في ماهية التطور الذي جعل ، بصفته تعقيلاً RATIONALISATION متدرجاً ، من مثل تلك العودة ممكنة . ويفيدنا روبرتسون سميث ـ مع أن العلاقات بين التضحية وبين ذلك الحدث الكبير في حياة البشرية البدائية تفوته ـ ان طقوس الاعياد التي كان قدامى الساميين يقيمونها احتفالاً بموت إله من الآلهة كانت « تخليداً لذكرى مأساة أسطورية » وأن الندب والعويل والنواح الذي كان يصاحبها لم تكن له صفة التعبير العفوي والتلقائي ، بل كان يبدو وكأنه مفروض ومنظم خوفاً من الغضب الالهي[٨٨] . واننا لنعتقد أنه من المسوغ لنا أن نعتبر هذا التأويل صحيحاً وأن نرى في العواطف والمشاعر التي يفصح عنها اولئك الذين يشاركون في العيد نتيجة مباشرة للموقف الذي رسمنا خطوطه العريضة .

لنفرض الآن أن العاملين المعيَّنين : حس المسؤولية وحس التمرد لدى الابن ، لا يزولان ابداً حتى في مجرى التطور اللاحق للأديان . ومن ثم فإن محاولات حل المشكلة الدينية ومحاولات التوفيق بين القوتين النفسيتين المتعاكستين يُصرف النظر عنها رويداً رويداً ، وفي أرجح التقدير تحت التأثير المتضافر للتغيرات الطارئة على حالة الحضارة وللأحداث التاريخية وللتبدلات النفسية الداخلية .

---

(٨٨) ديانة الساميين ، ص ٤١٢ ـ ٤١٣ . « ليس الحداد تعبيراً عفوياً عن التعاطف حيال المأساة الالهية : وإنما هو إلزامي ومفروض فرضاً بحكم الخوف من الغضب الخارق للطبيعة . والهدف الرئيسي للانسان المعلن عن حداده هو إبراء مسؤوليته عن موت الإله ، وهذا تفصيل كنا اشرنا اليه في معرض كلامنا عن الاضاحي البشرية ـ الالهية ، نظير ذبح الثور في اثينا » .

يوماً بعد يوم يتجلى بمزيد من الوضوح ميل الابن الى الحلول محل الأب . ومع اكتشاف الزراعة ، تتعاظم أهمية الابن في الاسرة الابوية . فيطلق العنان لتظاهرات جديدة لليبيدو المحرمي عنده ، هذا الليبيدو الذي يجد إشباعاً رمزياً في فلاحة الارض الأم المغذية . وعندئذ تظهر الى حيز الوجود الوجوه الإلهية لكل من آتيس وادونيس وتموز ، الخ ، وهي في آن معاً أرواح إنباتية وآلهة فتوية تتمتع بآيات الحب التي تغدقها عليها الإلهات الأمويات ، وتتعاطى نكاية بالأب زنى المحارم الامـوي . لكن الشعور بالذنب الذي لا تتوصل هذه المبتَدعات الى التخفيف من حدته يترجم عن نفسه في الاساطير التي تخص هؤلاء العشاق الفتيان للإلهات الامويات بحياة سريعة الانطفاء أو بعقاب خصائي أو بعواقب غضب الإله ـ الأب في قَسَمات حيوان . فأدونيس يصرعه الخنزير البري ، حيوان افروديت المقدس ؛ وآتيس ،عشيق قيبالا[٨٩] ، يموت مخصياً[٩٠] . والنواح الذي يتلو موت هذه الآلهة والفرح الذي يحيِّي بعثها أمسيا جزءاً لا يتجزأ من الشعائر الطقسية

---

(٨٩) قيبالا : إلهة الخصب في العالم الاغريقي ـ الروماني واصلها من آسيا الصغرى ، انتشرت عبادتها في القرن الثالث ق . م ، وكان عيدها مناسبة لحفلات فجور وفسق جماعية . وكانت تسمى بالام الكبرى ، وبأم الآلهة ، وبالإلهة الكبرى . « م » .

(٩٠) يلعب رهاب الخصاء ، لدى معصوبينا الصغار السن ، دوراً بالغ الاهمية في تعيين موقفهم إزاء الأب . وقد ابانت لنا مشاهدة فيرنزي البديعة كيف يتعرف الصبي في طوطمه الحيوان الذي حاول ان ينهش قضيبه . وعندما يطرق آذان أطفالنا كلام عن الختان الطقسي ، يتصورونه معادلاً للخصاء . وعلى حد علمي ، لم يسبق لأحد بعد أن اشار الى نظير موقف الطفل هذا في جملة الوقائع التابعة لعلم النفس الجمعي . ويؤلف الختان ، الكثير التواتر لدى الشعوب البدائية والقديمة ، جزءاً من مسارَة النضوج ، التي تبرره الى حد ما ، ولا يُعمل به إلا استثنائياً في سن ابكر . والمثير للاهتمام ، بوجه عام ، ان الختان لدى البدائيين كان يقترن باجتزاز الشعر وقلع الاسنان ، بل تنوب منابه في بعض الاحيان العمليتان الاخيرتان ، وان أطفالنا ، وان كانوا لا يعرفون شيئاً عن هذا كله ، يسلكون في استجابتهم الحصرية ازاء هاتين العمليتين مسلك من يعدهما مكافئتين للخصاء .

التي تؤدى لإله شمسي آخر كتب له ، هو ، نجاح مستديم .

حينما شرعت المسيحية بالتغلغل في العالم القديم ، اصطدمت بمنافسة ديانة ميترا(٩١) ، ولردح من الزمن تأرجح النصر بين الالهين كليهما .

على أن الوجه الغارق في النور للاله الفارسي الفتي بقي مع ذلك غير مفهوم لدينا . وربما أذنت لنا الاساطير التي تصور ميترا يقتل الثيران بأن نستنتج أنه يمثل الابن الذي اجترح بمفرده التضحية بالأب فحرر الاخوة من الشعور بالتبعة والمسؤولية الذي كان يرهقهم على أثر تلك الجريمة . وكان ثمة طريق آخر لحذف هذا الشعور بالتبعة والمسؤولية ، وكان المسيح هو أول من سلك هذا الطريق : فقد ضحى بحياته بالذات ليعتق إخوته كافة من إسار الخطيئة الأصلية .

إن مذهب الخطيئة الأصلية من أصل أورفي (٩٢) ، وقد انحفظ في الاسرار ، ثم ذاع بعدئذ في المدارس الفلسفية لليونان القديمة (٩٣) . فالبشر هم من أسلاء المردة الذين قتلوا ومزقوا إرباً إرباً الفتى ديونيسوس ـ زاغريوس ؛ وكان وزر هذه الجريمة يرهقهم وينيخ عليهم بوطأته . ونقرأ في شذرة لانكسمندرس(٩٤) أن وحدة العالم قد تمزقت أوصالاً غب جريمة اقترفت في الازمنة البدائية وأن كل ما نجم عنها

---

(٩١) ميترا : كبير آلهة الفرس ، رب العناصر وقاضي الاموات ، وإله العدل والعهود . انتشرت عبادته ـ وكانت ذات أسرار ـ في انحاء الامبراطورية فأعاقت مد المسيحية . « م » .

(٩٢) الاورفية : مذهب منسوب الى الشاعر الاسطوري اليوناني اورفيوس، وهي بدعة دينية أحاطت نفسها منذ مطلع القرن الثامن ق.م بالاسرار والطقوس ، وانتشرت بعد ذلك في انحاء الامبراطورية الرومانية . وكانت تميل الى توحيد الآلهة في شخص زفس أو زاغريوس . «م» .

(٩٣) رايناخ : **العبادات والاساطير والاديان** ، م ٢ ، ص ٧٥ وما يليها .

(٩٤) انكسمندرس الملطي : فيلسوف مادي يوناني (نحو ٦١٠ ـ ٥٤٠ ق . م) ، تلميذ لطاليس ومن اصحاب الجدل ، ومؤلف اول عمل فلسفي في اليونان ، وهو كتاب في الطبيعة الذي لم تصلنا منه إلا شذرات قليلة . « م » .

ينبغي أن يتحمل القصاص جزاء وفاقاً على ما أُقترِف[٩٥] . وان يكن صنيع المردة يستحضر الى أذهاننا بقدر كافٍ من الجلاء ، بحكم الربط بين جريمة القتل والتمزيق ، العمل الذي أُرتكِب ، على حد وصف القديس نيلوس ، بحق الحيوان المكرس للتضحية (مثلما يذكِّرنا ايضاً بالكثير من الأساطير الاخرى العائدة الى العصور القديمة ، ومنها مثلاً موت اورفيوس نفسه) ، فإن ذلك لا يذيب الفارق المتمثل في أن إلهاً فتياً هو الذي ذهب ضحية تلك الفعلة الاجرامية .

إن الخطيئة الاصلية تنجم بلا مراء في الاسطورة المسيحية عن إهانة تُنزل بالله الأب . والحال أنه عندما أعتق المسيح البشر من وطأة الخطيئـة الأصلية ، بتضحيته بحياته ذاتها ، فإنه يحل لنا أن نستنتج ان هذه الخطيئة تمثلت بجريمة قتل.وبمقتضى شريعة الذحل[٩٦] المتأصلة الجذور في النفس البشرية ، لا يمكن التكفير عن جريمة قتل إلا بالتضحية بحياة أخرى ؛ والتضحية بالذات تعني التكفير عن فعلة قاتلة[٩٧] . وحينما يفترض بهذه التضحية من قبل المسيح بحياته بالذات ان تتأدى الى المصالحة مع الله الأب ، فإن الجريمة المطلوب التكفير عنها لا يمكن ان تكون في هذه الحال سوى جريمة قتل الأب .

على هذا النحو تقر البشرية بصراحة من خلال المذهب المسيحي بذنبها في الفعلة الاجرامية الأصلية ، وذلك ما دامت وجدت الكفارة الاكثر نجعاً وفعالية في تضحية واحد من الابناء . ومما زاد المصالحة مع الأب متانة أنه في الوقت نفسه الذي تمت فيه تلك التضحية جرى الاعلان عن العزوف عن المرأة التي كانت السبب في العصيان والتمرد على الأب . لكن هنا تتجلى من جديد الجبرية السيكولوجية للازدواجية

---

(٩٥) « ضرب من خطيئة سابقة على العِرْق » ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٧٦ .

(٩٦) شريعة الذحل او الثار : العين بالعين والسن بالسن والحياة بالحياة . « م » .

(٩٧) ان الحفزات الى الانتحار ، التي تراود معصوبينا ، ينجلي أمرها بصورة مطردة على انها نشدان لقصاص على رغباتهم في الاعتداء على حياة الغير .

الوجدانية . ففي الوقت نفسه وبالفعل نفسه ، حقق الابن ، الذي قدم للأب أعظم كفارة يمكن تخيلها ، رغباته إزاء الأب . فقد حلت ديانة الابن محل ديانة الأب . وتوكيداً على هذا الإبدال بعثت الوليمة الطوطمية القديمة ، وبعبارة أخرى جرى تأسيس المناولة[٩٨] التي يأكل فيها الاخوة الملتئم شملهم من لحم الابن ، لا الأب ، ويشربون دمه كيما يتقدسوا ويتماهوا معه . وهكذا ، واذا ما تتبعنا عبر العصور المتوالية وحدة هوية الوليمة الطوطمية والاضحية الحيوانية والاضحية البشرية الالهية والقربان المسيحي ، اهتدينا في جميع هذه الطقوس الاحتفالية الى صدى ودوي الجريمة التي كانت تنيخ بباهظ وطأتها على كلاكل البشر ، مع أنه كان يفترض فيهم أن يفخروا بها ويتباهوا . لكن المناولة المسيحية ليست في حقيقتها إلا حذفاً جديداً للأب ، تكراراً للفعلة الموجبة للكفارة . وهنا ندرك كم كان فريزر على حق حينما قال إن « المناولة المسيحية قد امتصت وتمثلت سراً مقدساً أقدم عهداً بكثير من المسيحية »[٩٩] .

(٧)

ان فعلة كالقضاء على الأب بجهود الاخوة المتضافرة قد تركت ولا بد آثاراً لا تمحى في التاريخ وأفصحت عن نفسها في تشكيلات بديلة زاد في كثرة عددها عدم الحرص على الاحتفاظ بذكرى مباشرة عنها[١٠٠]. ولن أستسلم لإغراء تعقب هذه الآثار في الميتولوجيا حيث

---

(٩٨) المناولة عند المسيحيين أو سر القربان المقدس : تناول جسد المسيح ودمه من خلال تناول الخبز والنبيذ المباركين في اثناء القداس . « م » .

(٩٩) **اكل الإله** EATING THE GOD ، ص ٥١ . « إن اي انسان اطلع على بعض التآليف التي وضعت في هذا الموضوع لن يسلِّم ابداً بأن ربط المناولة المسيحية بالوليمة الطوطمية هو فكرة شخصية من عند المؤلِّف » .

(١٠٠) انظر **العاصفة** لشكسبير (الفصل ١، المشهد ٢): آرييل (مغنياً) : « لقد دفن =

يسهل مع ذلك الاهتداء اليها ، وسأتوجه الى ميدان آخر ، عملاً بنصيحة كان أسداها س . رايناخ في بحث له مثير جداً للاهتمام حول موت اورفيوس[101] .

ينطوي الفن الاغريقي على موقف يشبه شبهاً غريباً مشهد الوليمة الطوطمية الذي وصفه روبرتسون سميث ، وان اختلف عنه ايضاً اختلافاً عميقاً . نقصد به الموقف الذي نلقاه في أقدم أشكال المأساة اليونانية . فإن حشداً كبيراً من الاشخاص ، ممن يحملون جميعهم اسماً واحداً ويرتدون ملابس متشابهة ، يقف ملتفاً حول شخص واحد ، وكل واحد منهم يردد صدى كلماته وحركاته : تلك هي الجوقة التي تصطف حول من كان في الأصل يمثل وحده البطل . وفي زمن لاحق أدخِل على المأساة اليونانية ممثل ثانٍ ثم ثالث ليكون شريكاً للبطل الرئيسي أو ليمثل هذه السمة أو تلك من سماته المميزة . لكن شخصية البطل بالذات وعلاقاته بالجوقة بقيت بلا تغيير . فقد كان على بطل المأساة أن يتألم ويتعذب ؛ ولا تزال هذه الى اليوم السمة الرئيسية لأية مأساة . فقد كان يُحمَّل عبء « الغلطة المأساوية » التي لا سبيل الى فهم أسبابها دوماً ؛ وفي معظم الاحيان لا تمتّ هذه الغلطة بصلة الى ما نعتبره نحن غلطة في الحياة الجارية . فهي تتمثل في الغالب في تمرد على سلطة إلهية او بشرية ، فيما ترافق الجوقة البطل وتؤازره بمشاعرها المتعاطفة ، وتسعى الى كبح جماحه وتحذيره والتخفيف من غلوائه ، وترثي له متى ما حقق مشروعه الجسور ولقي القصاص المستأهل .

= والدك تحت خمسة ابواع من الماء . ومن عظامه صُنع مرجان ؛ ــ وما كان محل عينيه صار لؤلؤتين . ــ لا شيء منه درس وزال ؛ ــ لكن كل شيء فيه حوّله البحر ــ الى شيء غني وغريب » .

(101) موت اورفيوس (في الكتاب الذي استشهدنا به مراراً : **الاساطير والعبادات والديانات** م2، ص 100 وما يليها) .

لكن لمَ يتعين على بطل المأساة أن يتعذب وما تعني غلطته « المأساوية » ؟ سوف نحسم المسألة بجواب سريع . فعليه أن يتعذب لأنه الأب البدائي ، بطل المأساة البدائية الكبرى التي تكلمنا عليها والتي تجد هنا تمثيلاً مغرضاً لها ؛ أما الغلطة المأساوية فهي تلك التي يتعين عليه ان يأخذها على عاتقه ليحرر منها الجوقة . والاحداث التي تدور على المسرح تمثل تحريفاً ، يمكننا أن نصفه بأنه مرهف ومراءٍ ، لأحداث تاريخية حقاً . فعلى مستوى الحقائق الواقعة القديمة كان أعضاء الجوقة على وجه التعيين هم علة عذابات البطل ؛ أما هنا ، على المسرح ، فإنهم على العكس ينهكون قواهم في الندب والنواح والتعبير عن تعاطفهم ، وكأن البطل بنفسه هو علة عذاباته . والجريمة التي يُرمى بها ، الوقاحة والتمرد على سلطة عظيمة ، هي على وجه التعيين تلك الجريمة التي تثقل في الواقع على أعضاء الجوقة ، على عصابة الإخوة . وعلى هذا النحو يُرفع البطل مرة أخرى ، على رغم إرادته ، الى منزلة فادي الجوقة .

ان تكن عذابات الكبش الالهي ديونيسوس في المأساة اليونانية وندب جوقة الاكباش وتأوهاتها في صبوّها الى التماهي معه تؤلف مضمون التمثيلية ، فيسير علينا أن نفهم أن تكون المأساة التي خمدت أنفاسها قد دبت في عروقها الحياة من جديد في العصر الوسيط ، حينما صار موضوعها الأول قصة عذابات المسيح وآلامه .

سيكون في مستطاعي إذن ان أختم هذا البحث السريع وأن ألخصه قائلاً : اننا نهتدي في **عقدة أوديب** الى بدايات الدين والاخلاق والمجتمع والفن معاً ، وهذا بالتوافق التام مع معطيات التحليل النفسي الذي يرى في هذه العقدة نواة الاعصبة كافة ، بقدر ما أتيح لنا حتى الآن ان ننفذ الى طبيعتها . أفليس من المدهش أن تكون حتى هذه المشكلات المتعلقة بالحياة النفسية للشعوب قابلة للحل انطلاقاً من نقطة عينية واحدة : الموقف إزاء الأب ؟ وربما كان في مكنتنا أن نفسر بالطريقة نفسها ظاهرة سيكولوجية أخرى . فكثيراً ما سنحت لنا

الفرصة لنشير الى أن الازدواجية الوجدانية ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، أي ذلك المزيج من الكره والحب تجاه الموضوع الواحد ، تكمن في أساس عدد كبير من التشكيلات الاجتماعية . ونحن نجهل جهلاً مطبقاً بأصول هذه الازدواجية . وبوسعنا الافتراض أنها تؤلف الظاهرة الاساسية في حياتنا الوجدانية . لكن من المحتمل ايضاً أنها كانت غريبة في البداية عن الحياة الوجدانية وأن البشرية لم تكتسبها إلا من جراء العقدة الابوية[١٠٢] التي لا تزال تجد فيها الى اليوم ، بحسب ما يفيدنا التحليل النفسي ، أرفع تعبير عنها[١٠٣] .

قبل أن أختم ، أحرص على تحذير القارىء من أننا ، برغم توافق الاستنتاجات التي أسلمتنا اليها أبحاثنا والتي تتساتل جميعها نحو نقطة واحدة وحيدة ، لا نخفي البتة جميع وجوه عدم اليقين المباطنة لفروضنا وجميع الصعاب التي تصطدم بها نتائجنا . ولن أشير إلا الى صعوبتين اثنتين ، وربما كانتا هما عينهما اللتين فرضتا نفسهما من قبل على ذهن القارىء .

وبادىء ذي بدء، من المرجح أنه لم يغب عن ذهن أحد اننا نصادر على وجود نفس جمعية تجري فيها السيرورات عينها التي يكمن مقرها في النفس الفردية . وبالفعل ، اننا نفترض ان شعوراً بالمسؤولية قد استمر قائماً الوفاً مؤلفة من السنين ، يتناقله جيل عن جيل ، ويرتبط بخطيئة سحيقة القدم الى حد أن كل ذكرى عنها قد

---

(١٠٢) والعقدة الوالدية بوجه عام .

(١٠٣) تداركاً لسوء التفاهم ،لا اعتقد انه من غير المجدي أن أذكر بصريح القول أنني ، إذ اقرر هذه العلاقات ، لا أنسى إطلاقاً الطبيعة المعقدة للظاهرات التي يتعين استنباطها وان مقصدي الوحيد ان اضيف الى العلل المعروفة أو غير المعترف بها بعد للدين وللاخلاق وللمجتمع عاملاً جديداً تهدينا اليه الابحاث التحليلية النفسية . ولا بد لي ان اترك لغيري مهمة القيام بتركيب جميع هذه العوامل . لكن طبيعة العامل الجديد الذي ننوه به تحتم أن يضطلع هو بالدور الرئيسي في التركيب المقبل ، وان يكن الإقرار بهذا الدور له يحتم بدوره التغلب على مقاومات وجدانية عاتية .

انطمست في حافظة البشر . ونفترض ان سيرورة وجدانية ، من طبيعة ما أمكن معها لها أن ترى النور إلا لدى جيل من الأبناء كان الاب أساء معاملتهم وسامهم خسفاً ، تسنى لها أن تبقى مستمرة لدى أجيال جديدة نجت على العكس من مثل هذه المعاملة بفضل القضاء على الاب الطاغية . وهذه فروض من شأنها ان تثير اعتراضات خطيرة ، واننا لنسلّم عن طواعية بأن أي تفسير آخر سيكون مفضّلاً اذا لم يجد حاجة الى الارتكاز على فروض كهذه .

لكن لو انعم القارىء النظر فسيتضح له اننا لا ننفرد بحمل مسؤولية هذه الجسارة . فبدون فرضية نفس جماعية ، بدون فرضية وجود اتصالية في حياة الانسان النفسية ، تبيح لنا الا نقيم وزناً لانقطاعات الافعال النفسية الناجمة عن زوال الحيوات الفردية ، ما كانت لتقوم قائمة لعلم النفس الجمعي ، لعلم نفس الشعوب . ولوكانت السيروزات النفسية عند جيل بعينه لا تنتقل الى جيل آخر ، ولا تتواصل لدى جيل آخر ، لكان على كل جيل ان يعاود من جديد تدرجه وتمرنه على الحياة ، مما كان سينفي كل تقدم وكل تطور . وبوسعنا ، في هذا الصدد ، أن نطرح على أنفسنا السؤالين التاليين : الى أي حد يخلق بنا ان نقيم اعتباراً لـلاتصاليـة النفسية في حيـاة الاجيال المتعاقبة ؟ وما الوسائل التي يستخدمها جيل من الاجيال لينقل أحواله النفسية الى الجيل التالي ؟ ان هذين السؤالين لم يحظيا بعد بحل شافٍ ؛ والتناقل المباشر بطريق التقليد لا يفي بالشروط المطلوبة ، وان يكن هو أول ما يرد الى الذهن . وبوجه عام ، لا يكترث علم النفس الجمعي بمعرفة الوسائل التي تتحقق بها اتصالية الحياة النفسية للاجيال المتعاقبة . وهذه الاتصالية تتأمن جزئياً عن طريق وراثة الميول والاستعدادات النفسية ، وان تكن هذه الميول والاستعدادات بحاجة ، كيما تغدو فعالة ، الى حفز من قبل بعض خبرات الحياة الفردية . على هذا النحو ينبغي أن نتأول قولة الشاعر : « ما ورثته عن آبائك ، اكتسبْه لتمتلكه » . وما كانت المعضلـة إلا لتبدو اشـد صعـوبـة

بكثير فيما لو كان لدينا من الاسباب ما يحملنا على افتراض وجود وقائع نفسية قابلة للوقوع تحت قمع شديد يبلغ من عتوه أنها تزول بدون أن تخلف أثراً . لكن وقائع كهذه لا وجود لها . فمهما يكن القمع قوياً عاتياً ، فإن الميل لا يختفي أبداً بدون أن يترك بعده بديلاً ما ليغدو بدوره منطلقاً لبعض الاستجابات . لزام علينا إذن أن نسلِّم بأن ما من سيرورة نفسية على قدر من الاهمية يمكن لجيل من الاجيال أن يحجبها عن الجيل الذي يليه . وقد كشف لنا التحليل النفسي بوجه خاص ان الانسان يحوز ، في نشاطه الفكري اللاشعوري، جهازاً يتيح له ان يؤول استجابات أشخاص آخرين ، أي أن يقوِّم ويصحح التحريفات التي يخضِع لها الآخرون التعبير عن خلجاتهم الوجدانية . وانما بفضل هذا التفهم اللاشعوري للأعراف والطقوس والتعاليم التي قيض لها ان تبقى على قيد الوجود بعد تواري الموقف البدائي من الأب امكن للأجيال اللاحقة أن تنجح في استيعاب الإرث الوجداني للاجيال التي تقدمت عليها وفي تمثله .

أما الاعتراض الآخر الذي يثور هنا فيصدر عن المنهج التحليلي النفسي بالذات .

فقد قلنا إن المبادىء الخلقية الأولى والتقييدات الخلقية الأولى في المجتمعات البدائية ينبغي أن نفهمها على انها استجابة أعقبت فعلاً كان لفاعليه مصدر فكرة الجريمة ومنطلقها . فإذ أخذهم الندم على هذا الفعل قرروا أنـه ينبغي ألا يحدث مرة ثانية قط ، وأن تنفيذه لن يكون بعد الآن على كل حال مصدراً للكسب وللغنم لأي كان . وهذا الشعور بالمسؤولية ، الخصب بإبداعات من كل نوع ولون ، لم تخمد جذوته فينا بعد . ونحن نلتقيه لدى العصابي الذي يترجم عنه على نحو لااجتمـاعي ، بفرضه قواعد خلقية جديدة ،وبتخيلـه تقييدات جديدة لتكون بمثابة كفارة عن الأفعال السيئة المرتكبة وتدابير وقائية ضد

احتمال ارتكاب أفعال سيئة أخرى في المستقبل[١٠٤] .لكن حينما نبحث عن الافعال التي استثارت لدى العصابيين تلك الاستجابات ،فلن نلبث أن نمنى بخيبة عميقة . فما هي بأفعال بقدر ما هي دوافع غريزية ، ميول وجدانية متجهة نحو الشر ، ولكن بدون أن تعرف تحقيقاً . والشعور بالمسؤولية لدى العصابي يرتكز الى وقائع نفسية ، لا على وقائع مادية . فالسمة المميزة الاولى للعصاب أنه يقدم الواقع النفسي على الواقع الفعلي ، وأنه يستجيب لأمر الأفكار بالجدّ نفسه الذي يستجيب به الأشخاص الاسوياء لأمر الوقائع .

أفليس لنا أن نفترض أن حالاً كهذه هي التي كانت سائدة لدى البدائيين ؟ لقد رأينا من قبل أنهم يعلقون ، بحكم تنظيمهم النرجسي، قيمة مبالغاً فيها على أفعالهم النفسية[١٠٥] . وفي هذه الحال يكون لنا ان نفترض ايضاً ان الحفزات العدائية حيال الأب والرغبة الخيالية في قتله والتهامه كانت كافية بحد ذاتها لاستثارة الاستجابة الخلقية التي خلقت الطوطمية والحرام . وعلى أساس هذا الفرض سنتملص من ضرورة إرجاع بدايات حضارتنا ، التي نعتز بها أيما اعتزاز ، الى جريمة فظيعة تجرح مشاعرنا كافة. والترابط السببي ، الذي يمتد من تلك البدايات الى ايامنا هذه ، لن يتعرض لأي انقطاع في الاتصالية من جراء ذلك ، لأن الواقع النفسي سيكون كافياً في هذه الحال لتفسير جميع تلك النتائج . على أنه من الممكن الرد على ذلك بأن الانتقال من الشكل الاجتماعي المتميز بالنقيل الابوي الى الشكل المتميز بالعشيرة الاخوية يؤلف واقعة لا مراء فيها . بيد ان الحجة ، على قوتها ، ليست بالفاصلة . فمن الممكن ان يكون تحول المجتمع قد تم على منوال أقل عنفاً ، مع إتاحته في الوقت نفسه الشروط الموائمة لظهور الاستجابة الخلقية . فما دام الاضطهاد الذي يمارسه السلف البدائي له وقعه

---

(١٠٤) انظر الفصل الثاني .

(١٠٥) انظر الفصل الثالث . الاحيائية والسحر وكلية قدرة الافكار .

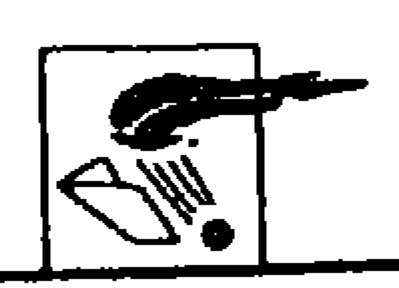
المحسوس ، فقد كان للمشاعر العدائية حياله ما يبررها ولم يكن ثمة مناص امام التبكيت الذي يستشعره الفرد بسبب تلك المشاعر ، وفي آن واحد وإياها ، من أن ينتظر آناً آخر ليفصح عن نفسه ويظهر الى النور . وبعيد عن الاقناع أيضاً الاعتراض الآخر القائل إن كل ما ينجم عن الموقف الازدواجي إزاء الأب ، من حرام وقواعد وأحكام تتصل بالتضحية ، يتسم بطابع جدّي عميق وواقعي تام . لكن الطقوس وضروب الكف لدى عصابيينا تتسم بالطابع نفسه ، وتبقى دوماً في حالة وقائع نفسية ، فلا تعدو ان تكون مجرد نيات ومقاصد بدون أن تصبح ابداً وقائع عينية . ولزام علينا أن نحاذر من أن نسحب على عالم البدائي والعصابي ، الثر فقط بالاحداث الداخلية ، الازدراء الذي يساور عالمنا النثري ، المترع بالقيم المادية ، ازاء الأفكار والرغبات الخالصة .

هنا يتعين علينا أن نبرم قراراً من شأنه أن يوقعنا في الحيرة والارتباك . لكن لنبدأ بالاعلان أن هذا الفارق ، الذي قد يرتئي بعضهم أنه فاصل الاهمية ، لا يطال الجانب الجوهري من الموضوع . فان تكن الرغبات والحفزات تتلبس في نظر البدائي كل قيمة الحقائق الواقعة ، فما علينا نحن إلا أن نسعى الى فهم هذا التصور بدلاً من أن نعاند في تصحيحه طبقاً لنموذجنا نحن . لنحاول إذن ان نكوِّن فكرة اكثر دقة عن العصاب،ما دام العصاب هو الذي أثار فينا الشكوك التي تكلمنا عليها للتو . فليس صحيحاً ان العصابيين ، الذين يرزحون في ايامنا هذه تحت ضغط أخلاق عليا ، لا يذودون عن أنفسهم ولا يحاولون حمايتها إلا من الواقع النفسي للإغراءات وحده ولا يعتبرون سوى الحفزات والدوافع الغريزية المستشعرة جرائم تستأهل قصاصاً . فإغراءاتهم وحفزاتهم ودوافعهم الغريزية تنطوي على جانب لا يستهان به من الواقع التاريخي ؛ فهؤلاء الأشخاص ما عرفوا في طفولتهم سوى حفزات ودوافع غريزية شريرة ، وبقدر ما كانت تسمح لهم طاقاتهم الطفلية ، ترجموا غير مرة هذه الحفزات والدوافع

الغريزية إلى أفعال . وكل فرد من هؤلاء الاشخاص ، ممن يتباهون اليوم بأخلاقية عليا ، عرف في طفولته فترة من الخبث والنزوع الى الشر ، مرحلة من الانحراف ممهدة ومبشرة بالمرحلة الخلقية العليا التالية . ومن ثم فإن التشابه بين البدائي والعصابي يتبدى أعمق وأبعد غوراً بكثير ، اذا سلمنا أن الواقع النفسي ، الذي نعرف تنظيمه ، قد تطابق ايضاً لدى الأول مع بداية الواقع العيني ، أي أن البدائيين أنجزوا فعلاً ما كانوا انتووا ، بحسب ما تشير الشهادات كافة ، أن ينجزوه .

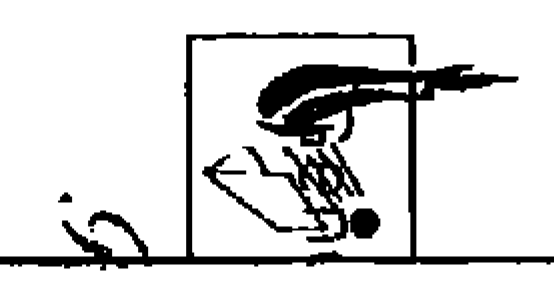
على أننا، في حكمنا على البدائيين، لن ندع تشابههم مع العصابيين يشط في تأثيره علينا . فلا بد لنا ايضاً أن نقيم اعتباراً للفـروق الفعلية . فلا ريب في أنه لا البدائي ولا العصابي يعرفان ذلك الفصل الواضح القاطع الذي نقيمه بين الفكر والعمل . فالعمل لدى العصابي يكون مكفوفاً كفاً تاماً من قبل الفكرة التي تنوب منابه . ولكن البدائي ، على العكس من ذلك ، لا يعرف عوائق وموانع للعمل ؛ فأفكاره تتحول حالاً الى أفعال ؛ بل ربما جاز لنا القول إن الفعل يقوم لديه مقام الفكرة ؛ ولهذا ، وبدون أن نزعم اننا نقفل المناقشة (التي ما زدنا على أن رسمنا خطوطها العريضة) بقرار نهائي ومطلق ، نستطيع ان نجازف بالتقدم بهذا الفرض : « في البدء كان العمل » .

الفهرس



مؤلفات سيغموند فرويد

- مختصر التحليل النفسي (طبعة ثانية)
- مدخل إلى التحليل النفسي (طبعة ثالثة)
- خمسة دروس في التحليل النفسي (طبعة ثالثة)
- ثلاثة مباحث في نظرية الجنس (طبعة ثالثة)
- الحلم وتاويله (طبعة خامسة)
- نظرية الاحلام (طبعة ثالثة)
- الحياة الجنسية (طبعة ثانية)
- الكف، العرض، الحصر (طبعة ثانية)
- الهذيان والأحلام في الفن (طبعة ثالثة)
- التحليل النفسي للهستيريا: حالة دورا (طبعة ثانية)
- التحليل النفسي للعصاب الوسواسي: رجل الجرذان
- الطوطم والحرام (طبعة ثانية)
- الأنا والهذا (طبعة ثانية)
- التحليل النفسي لرهاب الأطفال: هانز الصغير
- قلق في الحضارة (طبعة رابعة)
- افكار لأزمنة الحرب والموت (طبعة ثالثة)
- النظرية العامة للأمراض العصابية (طبعة ثانية)
- محاضرات جديدة في التحليل النفسي (طبعة ثالثة)
- موسى والتوحيد (طبعة رابعة)



□ مكتبة التحليل النفسي

الأنا وأواليات الدفاع

آنا فرويد

المازوخية

ساشا ناخت

رمزية الأعداد في الأحلام

لودفيغ بانيث

□ سلسلة التحليل النفسي والاناسي للذات العربية

للدكتور علي زيعور

التحليل النفسي للذات العربية (طبعة رابعة)

أنماطها السلوكية والأسطورية

اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية

نحو إعادة التعضية للسيميائي واللامتمايز والظلي في المجتمع والفكر

الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية

الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الإجتماعية

الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده

دراسة بالشاهد للقطاع المحدث في الذات العربية

قطع البطولة والنرجسية في الذات العربية

المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي

أحاديث نفسانية إجتماعية ومبسطات في التحليل النفسي والصحة العقلية

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية تلفون: ٦٤٥٠٣٩ (٠١)

١٥٠٠ /٩٧/ ١٢٢٨

الطوطم والحرام

□ في رسالتين إلى إرنست جونز وساندور فيرنزي في سنة ١٩١٣ كتب فرويد يقول: «إنني إذ أكتب في الوقت الحاضر الطوطم والحرام يُخالجني شعور بأنه سيكون أهمّ أعمالي وأفضلها وربما آخرها... ومنذ تفسير الأحلام لم أكتب قط شيئاً بمثل هذا الاقتناع وهذا الفرح. ومن ثم أستطيع أن أتنبأ بما سيلقاه هذا البحث من استقبال: عاصفة من الاستنكار...».

□ ذلك أن الطوطم والحرام، مثله من بعده مثل مستقبل وهم و موسى والتوحيد، يحتلّ مكانه في مشروع فرويد الكبير لنقد العقل الديني. وهو يرسي، فضلاً عن ذلك، مدماكاً أول في سوسيولوجيا جديدة، مبنية على اللاشعور الفردي والجمعي.

□ عن هذا الكتاب الذي يُعيد كتابة التاريخ الديني والجنسي للشعوب البدائية قال كلود ليڤي ـ ستروس: «إنه بلا ريب رواية، لكنها رواية أصدق بمعنى من المعاني مما يُمكن أن تكونه الواقعة التاريخية المحضة».

دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت